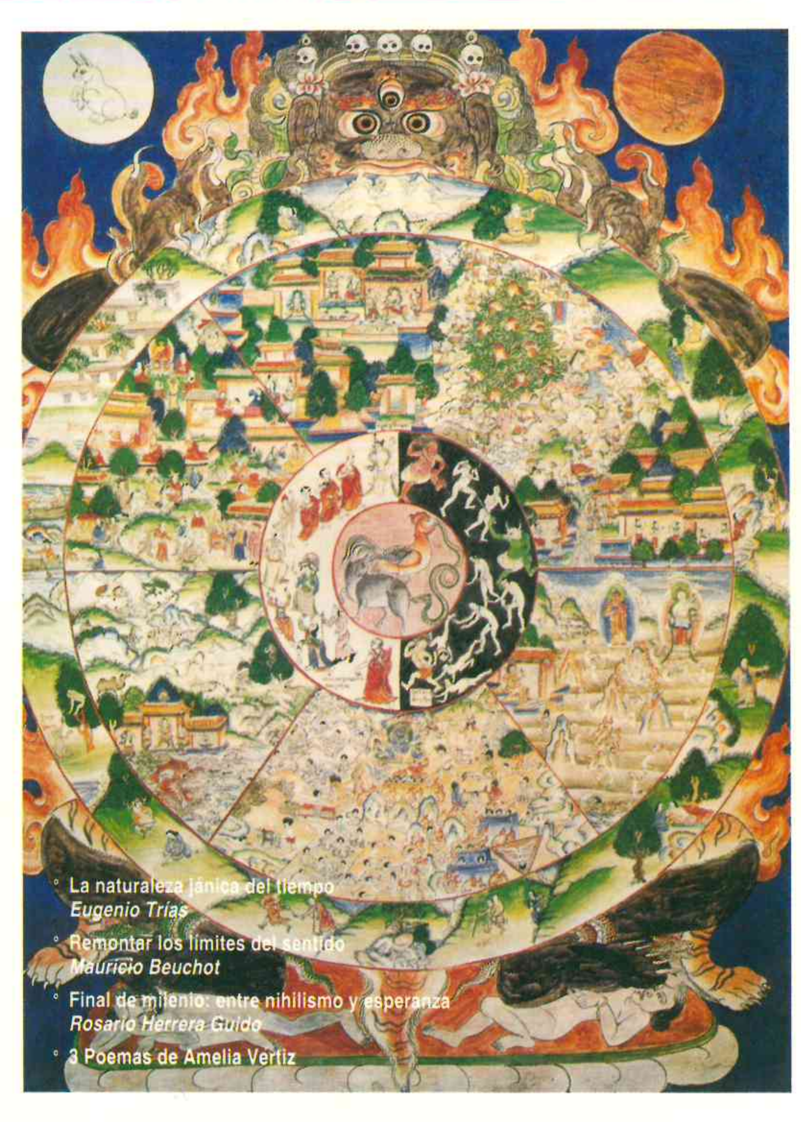
ISSN 1405-4752



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Tiempo y templo



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 4/No.9/1998


ntersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION



nterscticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Tiempo y templo

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 4/No.9/1998



es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: $45.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $90.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 573.85.44 ext. 1101 Fax 665.15.43

Impresión:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda No. 3 bis
Col. Molino de Rosas
C.P. 01470
Tel. 680.22.35

La edición consta de 500 ejemplares.

Ilustración de la portada:
Rueda de la vida, bandera pintada,
T'angka, Tíbet, siglos XVIII-XIX

ÍNDICE

"Hoy día asistimos aún a ese espectáculo —¿y por cuánto tiempo?— de dos mundos que no se comunican entre sí : ese mundo del orden cuyo manager es el político de turno y ese ghetto del desorden en que gesticula el excluido. Entre los dos mundos no hay comunicación y se sirven mutuamente de referencia negativa y hasta de coartada.... Entre uno y otro queda un espacio por cubrir, zona ambigua que sólo el artista, el escritor, el divino Sade pueden llenar. La función actual del escritor y del artista es ésta: situarse en ese **interstício,** *vivir a fondo la dualidad y la escisión, saber que la imaginación debe ser 'esquizofrénica'(como señala Salvador Clotas)."*

Eugenio Trías

PRESENTACIÓN

Intersticios, en plural porque los cruces en el espacio y el tiempo son múltiples y multívocos; porque en el templo se reúnen aconteceres diversos que revelan, desde la complejidad de sus redes simbólicas, los rostros que somos y que tendencialmente se nos escapan de las manos.

En octubre pasado, la Escuela de Filosofía hizo un recorte en el tiempo para encontrarse con Eugenio Trías y dedicarse, sin dilaciones o distracciones, al diálogo fecundo, que es quehacer y hacerse mismo de la filosofía.

***"Tiempo y templo, el espacio de significación hacia final del milenio"** puso en discusión la naturaleza simbólica del ser humano: el espacio sagrado (Gelati) y el espacio cultural.*

Tiempo y templo hablan de límites, cada uno a su manera, pero límites al fin, de ahí que intentar saltar el límite ha sido la gran empresa del ser humano, saltar por encima de su sombra y no perderse en el intento, pues, en todo caso en el salto más grande —pongamos por caso en el brinco—, no podemos olvidar nuestras raíces: humanos, limitados, incluso provisorios (Trías, Beuchot, Priego). A fin de cuentas, el objetivo es conducir a la razón a ampliar su cerco, a dejar aposentarse en él al símbolo, al icono, a la pluralidad (Muñoz), al juego del sentido (Calderón), a la acción como posibilidad, como creación (García), a la persona como columna articulatoria entre límite y sentido, entre contingencia y decisión (Almorín), al mito (Flores), a los ideales (Alcalá), al futuro (Trías, Herera), a la espera, a la esperanza..., a la vida.

María del Rayo Ramírez Fierro

I. TIEMPO Y TEMPLO, ESPACIOS DE SIGNIFICACIÓN AL FINAL DEL MILENIO

LA NATURALEZA JÁNICA DEL TIEMPO

Eugenio Trías

En el presente trabajo, Eugenio Trías nos declara que tiempo y templo, términos que comparten la misma raíz: tem-, hacen referencia a una unidad intrínseca entre el espacio y el tiempo. Sin embargo —apunta—, no es cualquier tiempo ni cualquier espacio o lugar, sino el tiempo "en relación al presente privilegiado", y el lugar recortado en el que "sobreviene la presencia de lo sagrado, con toda su ambivalencia". Así pues, ambos elementos revelan una unidad de tipo diferenciado que se relaciona con el cosmos "al que dan presencia y exposición".

Nietzsche comparaba el instante en que el tiempo hace su aparición a un pórtico. Una puerta jánica, con su correspondiente doble cara. Jano en el mundo latino era el dios de las dos caras, pegadas ambas por detrás a la doble hoja de una puerta; Jano era, de hecho, el dios de las puertas.[1]

Era, por lo mismo, el dios con el cual se inauguraba el tiempo del calendario. Por eso dio nombre al primer mes (*januarius*, enero). Una doble cara relativa a la doble naturaleza, interior/exterior, de toda puerta. Y relativa también a la doble naturaleza del tiempo presente, referido a un pasado que se deja atrás y a un futuro que está todavía por venir. Ese tiempo presente asume en Jano, en *Januarius*, un carácter *inaugural*: abre la primera estación del año en curso; y clausura el año viejo, anticipado por las fiestas inaugurantes del solsticio invernal (o natividad del año nuevo).

El tiempo, como la puerta jánica, es siempre bifronte. Mira, igual que *Januarius*, hacia el año que *inaugura* y hacia aquel "año viejo" que deja atrás. Es, pues, congénere con la noción de límite.

---

[1] De ahí mi utilización siempre de dispositivos relativos a puertas para definir la *esencia* del límite: bisagra, gozne, quicio, umbral, etc.

Es límite limitante en relación al tiempo transcurrido, o pasado; pero es gozne y bisagra, y llave hermenéutica, en relación a un tiempo futuro que acaso comienza a otearse en el horizonte.

En su condición de límite se halla siempre trascendido por aquello, igual a x, que todavía se experimenta como enigma, y sobre lo cual intentan hacer pronóstico los augures, los arúspices, los adivinos, los profetas, o modernamente los auscultadores de la opinión o los sociólogos: todo ese carro de inspectores del futuro que siempre han sido el principal cortejo de príncipes y gobernantes, tanto ayer como hoy.

Nietzsche, como he dicho, presenta el tiempo con la imagen de un pórtico. Al igual que éste, el tiempo es apertura y cierre, llave (hermenéutica) que abre el cerrojo de un pasado ya transcurrido, o que entreabre un futuro que quiere preverse y pronosticarse mediante indicios, señales o portentos susceptibles de infinita interpretación.

Es ese pórtico llamado "instante" que, según Zarathustra, abre y cierra a la vez dos "infinitos" (dos series inconmensurables que siguen direcciones opuestas): el pasado que se fue, y el futuro que está por venir. Pero en esa diferenciación interna en sus tres modos, presente, pasado y futuro, el tiempo constituye una unidad. Conjuga y reúne los tres, a la vez que los distingue y diferencia.

Es, en cualquier caso, siempre un solo tiempo, una unidad (temporal), que sin embargo se distiende y diferencia, de manera inmediata, en tres éxtasis (para decirlo en la forma que emplea Heidegger en *Sein und Zeit*).

Une y conjuga, o reúne, los tres modos en que se diferencia. Pero en esa unión interviene, de forma inmediata, la disyuntiva, diferenciando en consecuencia las tres formas temporales cada vez que se hace experiencia del tiempo. Y en la imagen liminar y limítrofe de la puerta, esa que entreabre el futuro (a través de posibles previsiones) y el propio pasado que deja atrás (mediante el automatismo selectivo de la memoria), ese *ser límite* del tiempo comparece en toda su fuerza expresiva. El tiempo, como Jano (*Januarius*), es a la vez tiempo de duelo (o entierro del año viejo) y tiempo de celebración festiva (o rito "inaugural" del nuevo año).

II

Toda reflexión sobre el tiempo tiene que acoger éste en el modo primero e inmediato en que se manifiesta: como tiempo atmosfé-

rico y estacional. Tiene relación expresa con los giros y revoluciones de los meteoros. Se acusa el recibo del tiempo en términos meteorológicos. Y en este punto revela una cotidiana distinción, "buen tiempo", "mal tiempo", cuyas raíces son campesinas, ciudadanas y cosmopolitas.

Puede hablarse así, por extensión, de buenos y malos tiempos. O producirse la queja canónica de siempre: *Oh tempora, oh mores*! O recordarse con nostalgia el tiempo que ya se fue, el de la infancia y juventud de una persona, de un grupo, de un país: ¡Qué tiempos aquéllos! Esta distinción entre buenos y malos tiempos introduce un diferencial cualitativo y de valor en nuestra más proteica y espontánea experiencia del tiempo.

En vano las teorizaciones que insisten en el carácter abstracto y puramente cuantitativo del tiempo pueden obviarlo. Esa diferenciación, todo lo elaborada que se quiera, acaba siempre impregnando los mismos esquemas abstractos de toda concepción puramente cuantitativa del tiempo. Basta para ello que ese esquematismo se implante en la realidad común cotidiana existencial.

Esa espontánea distinción adquiere carácter institucional, pero sin perder su naturaleza cualitativa, al elaborarse el calendario estacional, con sus días *fastos* y *nefastos*. Ya estas distinciones elementales hablan de esa ambivalencia jánica que es congénita al tiempo. Días *fastos* eran aquéllos en que podía dictaminarse juicio, en que podía darse *lugar* al decir (*fas*) del juez. Días *nefastos*, en cambio, eran aquéllos en que no había *lugar* para ello.

Este lugar se hallaba "ocupado", quizá, por figuras que no eran, como la del juez, propias de lo que Hegel llamaba "la ley clara" que es el mundo público de la *polis*, más allá de las relaciones consanguíneas de casta, linaje o familia. El paradigma de día *nefas* era, en este sentido, el día del culto a los muertos (a comienzos de noviembre). En ese día se destapaba la losa que, a modo de sutura, dejaba distantes y separados a los *vivos* de los *muertos*. Estos invadían por un día el escenario público, y los vivos se veían en la exigencia ritual de darles culto, guardando memoria de sus propios muertos.

Esa losa se hallaba en el pozo llamado por los romanos "mundo", *mundus*. Se trataba de una cámara subterránea excavada en un punto neurálgico de la ciudad, generalmente cerca de su centro vital y monumental. Es lo que subsiste en iglesias y catedrales con el nombre de *cripta* (lo escondido, encerrado y secreto). En esa cripta que es el "mundo" se depositaban los legajos que permitían recordar la fundación misma de la ciudad, y los "ritos

inaugurales" que en ese origen tuvieron lugar. Era, pues, el pozo depositario de las *reliquias* de ese acto inaugural.

Tal acto inaugural componía un rito complejo.[2] En virtud de él se podía fundar la ciudad, concebida como un auténtico *cosmos*. De hecho esa fundación era una re-fundación del *cosmos* mismo. La ciudad, en cierto modo, era concebida como centro y ombligo del *cosmos*. El acto asumía carácter cosmológico y cosmogónico en virtud de la "inspección" del *augur*, que contemplaba el cielo desde su atalaya, ordenándolo en virtud de una doble coordenada, el *cardus* y el *decumenus*, que permitía que ese cielo abierto se constituyera en *cosmos* (con su significación de orden y de *decorum*).

Del entrecruzamiento surgía un recorte, el *templum* (raíz *tem-*,) percibido por el augur en pleno cielo; esa percepción constituía su contemplación (*cum-templatio*): una paciente y meditativa detección del "tiempo" en el cual se "cortaba" a la vez (cumtemplatio) el doble meridiano celeste (*cardo y decumenus*). Tal *templum*, o recorte, se proyectaba entonces sobre la tierra, marcando así el punto originario desde el cual podía comenzarse a "reflejar" el orden celeste a través de las principales redes viarias entrecruzadas de la ciudad.

Y el rito concluía, tras el trazado en tierra de los surcos que constituyen *los límites* de la ciudad, con la depositación de las "reliquias" del rito fundacional en el *mundus*, en ese pozo excavado en el que éstas quedaban enterradas con el fin de surtir de efectos benéficos a la ciudad. También se depositaban allí reliquias relativas al héroe legendario de la fundación ciudadana, o relativas a la ciudad matriz de la cual la recién fundada era colonia.

El cometido del augur (ayudado por el *arúspice*) consistía en promover, a través de su "con-templación" de cielo, auspicios favorables para la ciudad que se iba a fundar. Se trataba, pues, de evitar los "agüeros" desfavorables, de manera que pudieran pronosticarse "buenos tiempos" a la ciudad en trance de inauguración. Se trataba de auspiciar la "buena fortuna" de ese *cosmos* a cuya natividad se asistía, evitando el infortunio o el "agüero" aciago y siniestro.

---

[2] Véase al respecto Sigwert, *La idea de ciudad*; Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos* (el ensayo incluido en este texto titulado "El simbolismo del centro"). Ver también la alusión al rito inaugural en mi libro *La edad del espíritu*, al analizar lo que allí llamo la segunda categoría simbólica, la categoría cosmogónica y cosmológica.

III

Ya he dicho que esta distinción entre tres tiempos favorables, de bonanzas, y tiempos tempestuosos, de borrasca, es esencial. Se espera o se teme, en toda experiencia del tiempo, un *giro* en la cualificación relativa a la "fortuna" del tiempo. Éste, como la rueda de la fortuna, reparte a ciegas beneficios y desastres, y la esperanza y temor humanos tratan de esclarecer su desconocida, temida e inflexible ley.

Ese carácter desesperante de tal ley (la que rige la mítica *tyché*, que ciegamente reparte las *moiras* o los botínes de los humanos, diferenciándolos en libres y esclavos, en reyes y súbditos, en griegos y bárbaros) es, de hecho, como ya descubrió Anaximandro en su celeste "sentencia", la ley de hierro del tiempo. Éste se esparce en justicias e injusticias; repara éstas y restituye aquéllas, pero renueva también, de forma ciega, errática y azarosa, ese misterioso y desesperante reparto.

Es, pues, la ley trágica por excelencia: ley del tiempo que Heráclito enunció como lucha y conflicto, o conflagración esencial, que discrimina, e identifica a la vez, a dioses y mortales, y en general a todos los opuestos (día y noche, nacimiento y muerte, deber ser, mortales vivos y muertos). De hecho, la tragedia ática no es sino la escenificación de esos vuelcos del tiempo en virtud de los cuales se "gira" el buen tiempo en mal tiempo, o la fortuna en infortunio, según una ley imprevisible, impredecible.

Como dice siempre al final de todas sus tragedias Eurípides: "los dioses hacen que lo imprevisible suceda, y que lo que todos esperan no alcance su cumplimiento". La comedia, por el contrario, relata más bien el pasaje y la mutación de un relativo infortunio hacia una fortuna final concelebrada.

Como ya he señalado antes, el término *tempus* incluye, como templo, la raíz *tem-*, con su sentido de recorte y demarcación, o trazado de un límite (jalonado en el templo ciudadano por muros o por mojones). El templo ciudadano constituía la intersección *liminar* entre el templo celeste y el *mundus* subterráneo (morada del *Hades*, de los muertos). Ese templo se anima y vivifica en la *cita* periódica que constituye la celebración festiva, en la que ese carácter de intersección e *istmo* de la ciudad convertida en templo se resalta, convocando en dicha celebración todos los lugares y espacios del *cosmos* y sus pertinentes habitantes: cielo, tierra, subsuelo; dioses, mortales y muertos.

El tiempo es, como el templo, también recorte, demarcación y límite: límite interno/externo entre un tiempo pasado en el que moran los muertos y un tiempo por venir que se anuncia en el horizonte del cielo (con señales y portentos que pueden ser portadores de previsiones buenas o aciagas).

Esa misma raíz (*tem-*), presente en *témenos*, *templum*, y también en el término latino *tempus*, habla de una unidad intrínseca, profunda, entre el espacio y el tiempo. No de "cualquier" espacio ni de "cualquier" tiempo, sino de aquel espacio que constituye el lugar (recortado, demarcado) en el cual sobreviene la presencia de lo sagrado, con toda su ambivalencia. La misma que permite un "recorte" de la general abstracción que, modernamente, se entiende por tiempo en relación al presente privilegiado, plenamente singularizado, que en términos de día fasto o nefasto especifica su unicidad en el calendario estacional.

Esa unicidad estacional, que sin embargo siempre insiste, o que permuta y se recrea con cada "revolución" de los cuerpos celestes, se hace patente en la *fiesta*. Esta es, por metonimia, el resultado que deriva de aquellos días *fastos* en los que la ciudad concelebraba la posibilidad de festejar los ritos de la "ley clara". Pero la fiesta también acoge y resguarda esas jornadas "nefastas" en las que el cuidadano recordaba sus obligaciones consanguíneas con sus ancestros, o en que se convocaba una comunión en la distancia entre los vivos y los muertos.

Si el espacio se da un *lugar* en el templo, el tiempo lo hace en la celebración que constituye la *fiesta*. Y en esos lugares y tiempos señalados se percibe la naturaleza de "recorte, demarcación y límite" que el tiempo y el lugar constituyen: un límite y una frontera entre los hombres y los dioses, o entre los vivos y los muertos. Y que deja abierto el discurrir de aquellos días feriales en los que tiene lugar la ocupación y *negotium* de cada cual, así como los espacios *profanos* en los que puede llevarse a cabo la ocupación civil y ciudadana de cada habitante de un determinado *cosmos* territorial o ciudadano.

Tiempo y lugar revelan, pues, su unidad diferenciada, relativa al *cosmos* al que dan presencia y exposición. Y eso se produce, sobre todo, a través de la constitución del *cosmos* en templo; y a su vivificación festiva. De la matriz, o materia originaria, surge, por "creación" u "ordenación", a través del renovado rito inaugural, un *cosmos*, que tiene en la ciudad su más pregnante plasmación. Y en

él comparecen, como meridianos celestes proyectados sobre la tierra, el *locus* especificado por el templo y el *tempus* festivo que lo vivifica.

Tiempo y lugar, en su interna e intrínseca relación, son de hecho los límites mismos que hacen posible el pasaje de la matriz originaria- o *prima materia*- al cosmos. La matriz originaria, que puede concebirse, según el imaginario simbólico, religioso o sapiencial, como *chaos* (apertura, hendidura, bostezo), como *bythos* (abismo), o como "desierto y vacío", constituye el *presupuesto* a toda fundación inaugurante de "un mundo". Y el lugar y el tiempo, en su unidad diferenciada, constituyen el pórtico que hace posible ese traspaso.

No es casual que esa condición *liminar* del lugar y del tiempo, que tiene su plasmación real en el templo y en la fiesta, constituya el ámbito mismo en que se crean y constituyen las artes que, en *Lógica del límite*, llamé "artes fronterizas" y, también "artes cosmológicas", la arquitectura y la música (música en el amplio sentido en que se concibe ésta en Grecia; en particular en el Platón de *La República*),pues la arquitectura es el arte que asigna y hace habitables los lugares, los *templos*, del mismo modo como la música, en sentido amplio, es el arte que asigna intervalos, ritmos y cesuras al tiempo, tiempo *festivo*. Son las artes que hacen *habitables* el mundo al destacar, dentro de la general indiferencia de los espacios y los tiempos, la singularidad *cualitativa* del lugar del templo y del tiempo de la fiesta.

Todavía hoy mantienen ese carácter la arquitectura y la música cuando lo son de verdad. Tratan de adaptar al tiempo y a la época de la modernidad y de la postmodernidad ese carácter, a la vez arcaico y perenne, que les dota de especificidad propia y singular.

IV

La ambivalencia jánica del tiempo tiene que ver con la distinción ya apuntada entre tiempo de fortuna y de infortunio, o entre buenos y malos tiempos. Malos tiempos presentes que quieren ser superados en un futuro de bonanza, en el que se gire el infortunio en fortuna. O buenos tiempos que se teme perder, o que no se hallan a resguardo de amenazas que acaso se insinúan en el horizonte de lo que puede sobrevenir.

El tiempo no es tiempo abstracto; es, sobre todo, tiempo ambiguo y ambivalente en que el juego del pasado, del presente y

del futuro, atestiguado por la memoria, por la experiencia y el pronóstico, puede advertir sobre sus posibles clemencias e inclemencias: sobre su inmediata demarcación entre tiempo de fortuna y de infortunio, o de bonanza y borrasca.

Es, pues, el tiempo gozne en el cual esos predominios de lo aciago o favorable se hallan entrecruzados, girándose el goce del tiempo apacible en el temor de su ausencia en el futuro, o el dolor del tiempo de penitencia en la esperanza de su giro y mutación hacia un futuro mejor.

Y en todo ello actúa e interviene, de forma selectiva, la memoria, atestiguando sobre la fuerza de inercia de caracteres y deseos, y de su oscura e inconsciente adscripción a una existencia personal a través del poderoso mecanismo que Freud llamó *Wiederholungszwang*, "compulsión a la repetición".

A través de ese automatismo, el pasado insiste en ser, o aparecer, a modo de espectro y fantasma que mediatiza y condiciona la existencia del presente. De su recurrencia los sueños dan testimonio, proyectando materiales del pasado hacia un futuro que a través de ellos se puede acaso pronosticar, aun cuando sean oscuros sus oráculos. El pasado no está nunca del todo muerto y enterrado. No puede sellarse ni clausurarse. No puede definitivamente destruirse ni aniquilarse.

Al modo de las reliquias del pasado depositadas en el "mundo", también el pasado resurge en días señalados (fastos o nefastos). Resurge a través de indicios y señales de los que los sueños, los actos fallidos y otros síntomas analizados por Freud, como los síntomas neuróticos, dan testimonio. Y condiciona el presente de la existencia, determinando en gran medida el curso de ésta. Adelanta, así mismo, en forma jeroglífica y oracular, un destino que, en el futuro, alcanzará quizá su propia consumación: su apogeo o su derrumbe.

En este sentido la conexión "conjuntiva" de los tres modos temporales, como ya he dicho es total; revela la naturaleza unitaria y unificante del tiempo; su potencia de conjunción. Revela el carácter de límite de éste, o de puerta entreabierta, en la que hay a la vez cerrojo y llave, llave hermenéutica que puede abrir zonas inesperadas y erráticas del pasado, a través del automatismo de la memoria, y que a su vez puede anticipar, desde ese material hecho presente, orientaciones oraculares y jeroglíficas respecto a los *augurios* del futuro.

Pero en esa unidad se apercibe, también, el trabajo disyuntivo

que escinde y separa los tres modos, o que a la vez retiene, de manera selectiva, jirones de la memoria del pasado, mantiene en ocultación y ausencia zonas inmensas de la existencia que se fue. Y lo mismo cabe decir del presente y del futuro. Éste amenaza con presentarse como mutación del tiempo presente de bonanza. O promete hacerlo como rectificación regenerada de un tiempo borrascoso. Es a la vez, según el caso, amenaza y promesa, suscitando temor o esperanza. Y en esas incertidumbres traba conexión con el pasado, agitando las aguas estancadas, o en calma chicha, de la memoria, rescatando de ellas alguna pieza de mayor o menor valor y relevancia, reveladora del curso de la existencia presente.

Pero asimismo ese futuro que está "por venir" muestra su radical distancia y lejanía con el pasado que ya se fue, o con el presente que se vive. Se distingue y se escinde de aquel lado del mismo que, en pura ambivalencia, llega a ser futuro del presente, y que por lo mismo debe diferenciarse del futuro en *tanto que tal*. Y lo mismo cabe decir del pasado y del propio presente.

V

El pasado es pasado *del* presente, que puede ser reavivado y recreado por la memoria, o por el automatismo inconsciente. Pero en puridad está más acá o más allá de sus conexiones con el presente. Se distingue de éste, o establece radical disyunción con respecto a él, en la medida en que se constituye como *pasado inmemorial*, a la vez fuente de la memoria y raíz oscura e inaprehensible de ésta. En tanto que pasado *como pasado*, se distingue del pasado *del* presente (genitivo objetivo).

Ese pasado inmemorial sólo comparece como umbral entre el pozo sin fondo en el que se abismó la memoria (y también el tiempo) y ciertas superficies de sus aguas subterráneas que pueden subir y ascender hasta la experiencia y conciencia del presente. También en el límite comparece el futuro *como futuro*: límite entre lo que puede llegar a presentarse, o a advenir, en la experiencia de un presente de la existencia, y lo que, sin poder nunca acceder a esa presencia, constituye, sin embargo, un referente que permite constituir al futuro como tal *futuro*.

Tal es el *futuro escatológico*, el que constituye el obscuro objeto último del deseo o del anhelo, personal o del común, y en el que pueden comparecer referencias utópicas y atópicas, como las que se hallan presentes en mi libro *La edad del espíritu*, relativas

a un punto omega irrealizable y mesiánico que condiciona y mediatiza toda experiencia del pasado y del presente. Sin esos referentes, el tiempo, como experiencia compleja y orgánica, no puede constituirse. Tal es el futuro que sólo puede ser *profetizado*, del mismo modo como el pasado inmemorial, o el pasado en tanto que pasado, tan sólo puede ser *relatado* (por el aeda, el poeta épico o hímnico).

Como dice, de forma genial, Schelling, uno de los pensadores que con mayor profundidad se ha sabido abismar en los laberintos filosóficos del tiempo, ese pasado inmemorial sólo puede ser *relatado*, y ese futuro radical tan sólo puede ser *profetizado*. Entre el relato y la profecía transcurre la experiencia de la existencia, relativa también a un presente que tan sólo puede ser *expuesto*.

"El pasado sólo puede ser relatado, el presente sólo puede ser expuesto, y el futuro tan sólo profetizado": con este importante aforismo inicia Schelling una de sus máximas aventuras de pensamiento, su obra fragmentaria, inédita, póstuma y en ruinas llamadas *Edades del mundo (Weltalter)*.

En el límite entre ese *pasado trascendental* y el *pasado empírico* de la existencia se instala, en efecto, el aeda, el poeta, o el vidente hímnico o épico. En el límite entre ese *futuro trascendental* y el futuro que puede llegar a experimentarse se sitúa el profeta. Y en el límite mismo, o gozne, que constituye el presente, en ese pórtico llamado "instante", se coloca quien pueda dar justa exposición, narrativa, histórica o filosófica, de ese presente susceptible de ser expuesto.

Por "trascendental" entiendo aquí, en línea con el uso kantiano de este término (como contrapuesto a "empírico"), aquello que constituye la condición de posibilidad de que haya un objeto de experiencia. No es un dato que proceda *de* la experiencia; es más bien el ámbito que hace posible que haya, en general, experiencia; experiencia de un objeto.

Tal objeto es, aquí, el tiempo, en su unidad y en su diferenciación en sus tres modos (o dimensiones: pasado, presente y futuro). Es, pues, un ámbito que *trasciende* la experiencia, pero que desde esa trascendencia la hace posible. Es, pues, un espacio limítrofe y fronterizo entre lo que desborda y sobrepasa toda experiencia y ésta. La inspiración limítrofe del pensamiento kantiano debe ser, en este punto, resaltada.

Esto afecta radicalmente a la reflexión que puede hacerse de aquellas tres dimensiones en que de forma inmediata el tiempo se diferencia. En este sentido debe entenderse por pasado algo más

que lo que *empíricamente* ya pasó. El pasado al que me refiero es, en este contexto, aquel pasado (trascendental) que hace posible, siempre y en todas partes, que haya tal cosa como una posible *experiencia* del tiempo que ya pasó. En este sentido los usos verbales lingüísticos que denotan y delatan el pasado muestran una radical insuficiencia: no rebasan el marco empírico, registrado en el indefinido o el pretérito perfecto o imperfecto, o en el participio pasado sustantivo (por lo que se refiere a nuestras lenguas próximas).

Ese pasado limítrofe, frontera entre "lo trascendental" y "lo empírico", es eso que llamo aquí *pasado inmemorial*; un pasado fundador de memoria. En ese *limes* se puede situar el aeda, el poeta épico o hímnico, atentos a relatar, a través de la oración o del poema, lo que *ven* en relación a "lo invisible"; y eso invisible es, aquí, ese pasado inmemorial que con su canto rescatan del pozo del tiempo. Ese pasado limítrofe es aquel que siempre, bajo cualquier condición de experiencia, es pasado y sólo pasado.

Es lo que podría llamarse *pasado esencial*. Ese pasado *nunca fue presente*. No es pasado en el sentido de la expresión, radicalmente insuficiente, que denota su propio nombre. No es algo que "ya pasó", o que fue "pasado" y "traspasado". No es algo que "alguna vez fue", o que en algún "tiempo" fue presente.

Es aquello que siempre, en toda circunstancia y en relación a toda experiencia, insiste en su condición de pasado, haciendo posible que haya tal cosa como un pasado (y con él, un presente y un futuro). Ese pasado esencial, que hace posible la experiencia del pasado, documentada a través de la memoria y del relato, es el que siempre y en toda condición *insiste en ser* pasado y sólo pasado. Es un componente o dimensión radical de la *existencia*, que se constituye sólo si y en tanto se halla referida a ese pasado trascendental. Ese pasado es y existe, pero es y existe como pasado, y sólo como pasado.

Ese pasado nunca llega a presencia a través de la memoria o del relato: es justamente la condición liminar que hace posible que haya tal cosa como una memorización, un relato, un cántico. Si ese pasado esencial se pierde de vista, entonces se concibe el pasado como mera "ausencia" o "no ser" en relación a un presente, como función de éste, como *pasado del presente*. Entonces se privilegia, dentro de la economía de los modos temporales, esta dimensión presente, un privilegio debido al brillo y fulgor inherentes a toda "situación presente", o al refulgir del "instante".

Eso no significa que ese pasado no se halle en relación de conjunción con el presente y el futuro. El tiempo es, lo he dicho, una unidad. Pero no es el presente el que salvaguarda esa unidad. Esa unidad es unión y convocatoria *a la vez* del presente, del pasado y del futuro. Y ello sin privilegio alguno de ninguna de las tres dimensiones del tiempo, que, sin embargo, son las tres, en un cierto sentido, radicalmente diferentes.

VI

Esta misma reflexión debe hacerse en relación con el futuro. Éste no debe entenderse, tan sólo, como aquello que "será" o que "puede llegar a ser", alguna vez, presente. Ése es el futuro de la experiencia; futuro empírico relativo a la existencia empírica. Pero aquí se pregunta por aquel futuro liminar y limítrofe que "hace posible" que haya tal cosa como un futuro susceptible de experiencia. O que haya, en general, experiencia relativa a la existencia.

El futuro es algo más que lo que simplemente "será" o que "puede" llegar a ser. El futuro, en términos trascendentales, es aquello que hace posible que haya tal cosa como un futuro *de experiencia*. Ese futuro debe distinguirse enérgicamente del *futuro del presente* (el que se llega a presentar o el que "puede" llegar a hacerse presente).

Es el futuro que siempre, incondicionalmente, bajo cualquier circunstancia *insiste en ser futuro*. Es el futuro que sólo puede ser futuro, que no puede ser sino futuro y que nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser o llegar a ser presente. *Podría llamársele, como contrapunto al pasado inmemorial, el futuro escatológico*. Un futuro que sólo liminarmente puede ser atestiguado. Ese testimonio, correlativo del testimonio aédico o poético del pasado inmemorial, es asunto del *profeta*.

Como se está viendo, esta reflexión sobre el tiempo marca sus distancias con otras analíticas de la temporalidad, como la de Heidegger en *Sein und Zeit* (quizá la más potente teorización filosófica que se ha hecho sobre la naturaleza del tiempo). En Heidegger, su válida exigencia de pensar *en unidad* los tres éxtasis temporales le impide, acaso, una reflexión atenta sobre la singularidad radical y diferenciada de cada uno.

De hecho el pensamiento de Heidegger se condensa en esa célebre definición del tiempo, en su unidad, como "advenir presentante que va siendo sido". Pero en su analítica el privilegio que

sustituye a su denuncia del predominio del presente, el que atribuye y asigna al futuro (como "advenir", "advenimiento") me parece susceptible de discusión y crítica. O me resulta insuficiente. Yo no atribuyo a ninguno de esos tres modos privilegio alguno: Los tres son necesarios para una verdad diferenciada.

VII

Por presente esencial debe entenderse un presente que hace posible que haya, en general, *experiencia* del presente. Y que debe distinguirse del *presente del pasado*, o presente relativo a lo que fue"; o de un *presente del futuro*, o relativo a un futuro que, sin embargo, se anuncia en su inminencia, cercana o lejana, como lo que está "por venir", o que "puede" advenir alguna vez. Es aquel presente liminar y limítrofe que siempre y bajo cualquier condición *es presente*. Presente eterno es el presente *esencial*, el que responde a la pregunta sobre "qué es" eso que llamamos "presente".

Se distingue del "instante" de brillo y fulgor con que resplandece el presente de la experiencia. Es, pues, eso que hace posible que haya, en toda circunstancia, en cualquier experiencia relativa a una existencia, tal cosa como ese "fulgor" presente. Es el presente sin más, el presente que siempre y en toda circunstancia es presente y sólo es presente; o que insiste siempre en ser presente.

Eso constituye el misterio que todo presente encierra: su milagro, digno siempre de asombro y admiración. El milagro de ese fulgor insistente y resistente a través del cual, en cada instante, se renueva y recrea la *existencia*. Es eso que, siempre y en toda circunstancia comparece y brilla como el fulgor (aciago o benefactor) del tiempo que se experimenta como presente.

Y, sin embargo, el tiempo, en tanto que "unidad que se diferencia a sí misma" (Hölderlin), siempre es unitario. Es el mismo tiempo el que se unifica a eso mismo en lo cual siempre difiere. Es, en suma, un solo tiempo: el tiempo de la existencia.

VIII

Las reflexiones sobre el tiempo suelen ser el pivote de las reflexiones sobre la historia. Sin una sólida reflexión sobre la naturaleza y esencia del tiempo, la reflexión sobre el sentido y la significación de *lo histórico* se halla en situación precaria, ya que la historia discurre y circula por las arterias del tiempo; o consti-

tuye una inflexión, que debe ser esclarecida, de la naturaleza temporal que corresponde a la *existencia*.

Esta reflexión sobre el sentido de la historia puede esclarecerse si se dispone de ese crucial y angular punto de apoyo para la reflexión sobre el tiempo. Asimismo, es el carácter *limítrofe* del tiempo, que se refleja, como hemos visto, tanto en su unidad como en sus tres modos en los cuales ésta se diferencia, permite salir al paso de concepciones de lo histórico que, por no haber atendido a ese carácter, acaban siendo radicalmente insuficientes.

En todo verdadero *acontecimiento histórico* se produce, de hecho, *una gestación limítrofe, de carácter inaugurante, de una nueva experiencia unitaria del tiempo, y de una inmediata redefinición del pasado inmemorial y del futuro escatológico, así como del presente esencial.*

Acontecimiento *histórico* puede ser, en la vida personal, aquel suceso inaugurante a partir del cual se redefine la existencia propia y específica de una persona singular. Y en términos de comunidad es, sin duda, lo que suele comprenderse con esa expresión en su uso más generalizado. Pero la trama histórica no se limita a lo que las historias oficiales de un país, de una nación, de una colectividad entienden por tal.

La historia, *storía*, es siempre relato y narración. Como tal es relato y testimonio, visto u oído, en relación al presente y al pasado de una colectividad (así en el uso del término en Herodoto). Pero en última instancia remite a lo inmemorial de ese pasado que sólo leyenda y mito pueden acoger en palabra o en escritura. Y es, también, referencia a un futuro escatológico que en el acontecer histórico (personal o colectivo) hace siempre su aparición (en forma de oráculo profético, o de profecía mesiánica).

Y es, desde luego, exposición de un presente que siempre insiste en ser presente, o que se reproduce en cada "instante" (en la vida personal o comunitaria, pero que permite destacar, como *acontecimiento histórico*, aquél de ellos que asume carácter inaugurante (de una trama personal o comunitaria). En ese acontecer señalado, ese presente destaca la unidad del tiempo en su propia diferenciación, redefiniendo cada uno de los modos en que hace su aparición tanto el presente como el pasado y el futuro.

En este sentido, el acontecimiento histórico introduce un corte o una demarcación (raíz *tem-* de *témenos, templum,* y *tempus*), de naturaleza cualitativa, al supuesto uniformismo aritmético de los "ahoras" que se reproducen sin cesar. Constituye la puerta, de

naturaleza jánica, que redefine, desde ella, los tres modos temporales, el presente que inaugura, el pasado que rememora y el futuro que intenta pronosticar. Es, pues, *limes* inaugurante de su propia *historicidad*: de una historia específica, personal o comunitaria, que desde ese acontecimiento, limítrofe y fronterizo, adquiere su propia significación y sentido.

En mi libro *La edad del espíritu* llamé *eón* al transcurso, en forma de historia propia y específica, a partir de un acontecimiento histórico, de carácter simbólico-religioso, que intervenía como acontecimiento inaugurante. Y en este sentido introduje límites y demarcaciones cualitativas en el supuesto *continuum* de la historia universal (asumiendo como perspectiva elegida al acontecer simbólico-religioso).

Mostré asimismo que la especificidad de cada *eón* derivaba de la inflexión de las diferentes *categorías* que permitían desprenderse de una analítica relativa a las diferentes y escalonadas "dimensiones" de un único acontecimiento histórico-general al que llamé *acontecimiento simbólico* (que luego, en la modernidad, se doblaba en el acontecimiento propiamente *espiritual*).

De esta forma, desplegué, en un ámbito particularmente relevante, la inspiración ontológica que ya había ido probando en libros anteriores, relativa a una redefinición del ser como *limes* (y del símbolo como la forma inmediata de acoger ese *ser del límite* en el pensar, en el decir, en los usos verbales y en los trazos de escritura). Estas reflexiones pueden dar a ese escrito un esbozo metodológico sobre lo que en él fue convenientemente usado con vistas a una reconstrucción de nuestras tradiciones religiosas y de pensamiento.Pues en última instancia mi filosofía del límite tiene tres ejes: una redefinición del ser como ser del límite; una redefinición de la razón como razón fronteriza y una posible exploración del "resto de silencio" (místico) de allende el *limes* a través de formas y de aconteceres simbólicos.

DIMENSIÓN RELIGIOSA Y FILOSOFÍA

*Blanca Solares**

Filosofía y religión, aspectos normalmente separados en la reflexión intelectual predominante, son consideradas en la obra de Eugenio Trías en interacción, *lo que hace de sus planteamientos un punto de partida ineludible en la reflexión sobre la modernidad, más allá de su conceptualización habitual en categorías tales como secularización, nihilismo, desacralización, etc. Pero, a la vez, ponen en discusión, en opinión de la autora, otros conceptos tales como "situación gnóstica", "hierohistoria" o "imaginación creadora". Las líneas que siguen, a la vez que destacan estas orientaciones, no quieren dejar de insistir en la originalidad del intento fundamental de Eugenio Trías de realizar una historia general del pensamiento y de la cultura, a partir del fenómeno de lo sagrado.*

Eugenio Trías es para mí uno de los filósofos más relevantes en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Desde la primera vez que tuve la suerte de conocer su obra, su forma de pensar me impresionó y no dejó de conmoverme esa especie de apuesta amorosa que el autor hace por la vida. Comparto con su pensamiento cierto pesimismo en relación al curso de la civilización occidental pero sobre todo, lo que me parece más importante, también sus preocupaciones centrales en torno a la actualidad de las nociones de *símbolo, espíritu, mito* y *filosofía* para la comprensión de la crisis de la cultura moderna, pues, como él, estoy convencida de que sólo a partir de un análisis *simbólico hermenéutico* de lo social es que podemos tener acceso a una mejor comprensión de la realidad humana y, por supuesto, específicamente, a las nociones de *tiempo y espacio*, que hoy nos ocupan.

Quiero destacar, en primer lugar, que el pensamiento de Trías en relación a la cultura es un caso raro entre la mayoría de los

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

filósofos europeos, pues no sólo ordena una visión de la historia mucho más allá de los determinismos de las relaciones sociales encaminadas a dar satisfacción a las necesidades materiales (Marx) o, bien, atadas a la dialéctica del amo y del esclavo en su enfrentamiento por el dominio (Hegel), sino que, más allá de la canónica concepción moderna de la lucha histórica por "la sobrevivencia" o "la supremacía", la filosofía de Trías explora un acceso al *sentido* de la historia que lo acerca a tradiciones culturales distintas de las de Occidente hasta su raíz, es decir, hasta sus fundamentos religiosos, pues parece como si para Trías, al igual que para Oriente, la filosofía se limitara a la reflexión de las circunstancias derivadas de la condición (escasa) o a la lucha por el poder, no querría decir nada y tendría que refugiarse en el asilo de la ignorancia y la ilusión, observando al hombre "dominador de la naturaleza" como *homo faber, homo sapiens o zoon politikon*, dimensiones fundamentales de la comprensión del hombre, pero que no agotan la diversidad característica de la especie humana. Pues, a decir de Trías y junto con él, toda una vertiente de pensamiento que podríamos llamar "*simbólico hermenéutica*", Carl Gustav Jung, C. Lévi-Strauss, Henry Corbin, Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Lerois Gourhan, Andrés Ortíz-Osés o Lezama Lima, entre otros, y en la que se entrecruzan antropología, psicoanálisis, historia de las religiones, crítica de arte y mitología comparada, entre otras disciplinas, los hombres sólo son sujetos por las "*redes simbólicas*" que los constituyen como tales. Y es ahí, donde se manifiesta su deseo, donde las *formas transhistóricas* se repiten, que la filosofía encuentra su lugar.

Si el presente es la expresión material, múltiple y compleja de esas *formas transhistóricas* y de los conflictos que ellas mismas expresan, la filosofía es la manifestación especulativa de esas formas. Y podemos recordar aquí que la más importante lección del espíritu de Oriente, a decir de Henry Corbin, es tal vez haber afirmado abiertamente que la misión de la metafísica es la *contemplación*, la percepción especulativa de las formas y de las *ideas* que como diría Platón "guían al mundo".

Si se admite que el hombre no se constituye más que por los lazos lógicos de *lo simbólico y lo imaginario* —suspendidos de lo real— se deduce de ello una temporalidad más real y más concreta que las meras sumas empíricas de las cronologías, pues, el tiempo suprasensible es el verdaderamente sensible, el que impugna y

quebranta al tiempo social, el que habla de la protesta de los hombres frente al desgarramiento de la marcha del mundo; tanto en la revuelta contra su inercia, como en la voluntad de sobreponerse a la ley y a la muerte. Sólo entonces la verdad nos habla y tal vez es sólo ahí, en el "cielo" de la imaginación instauradora que el grito del oprimido o el "espíritu de un mundo sin espíritu" puede encontrar su lugar, su tiempo y su lenguaje.

Durante mucho tiempo se creyó que las estructuras conceptuales de Occidente eran evidentes y lo suficientemente capaces de conquistar cualquier región ignorada del mundo. De manera que la filosofía obligada, en gran medida, a vivir de la crítica al reino de toda metafísica e idealismo sólo, recientemente, ha enfrentado el arduo trabajo de reconsiderar cómo y por qué las Ideas, el acto de fe y la "imaginación creadora" guían al mundo.

Y es en relación a este punto que en la *Edad del Espíritu*, Eugenio Trías[1] recorre de manera peculiar, sugerente y atrevida, las formas que la imaginación se da, es decir, coloca en el sustrato real de la existencia lo que podríamos llamar un "mundus imaginalis", el mundo de las *Formas* y de las *Figuras* que afín a la idea de *imaginación simbólica* de Gilbert Durand,[2] son el suelo sobre el que se construye nuestra percepción del mundo, la más acabada, la "percepción visionaria".

El punto de partida filosófico y antropológico es, pues, el cuestionamiento de la existencia histórica del hombre: ¿cuál es la condición en la que puede aparecer el ser histórico y metamorfosear el ser natural, esto es, el ser simple y propiamente temporal, y a qué significaciones conduce esta nueva inscripción en el tiempo?

El hombre —como se afana en reiterarlo hasta la ciencia— es el único ser vivo con pasado y con futuro, sólo al hombre le es dado gozar o sufrir por el recuerdo de un acontecimiento o la anticipación de otro, pues no vive en un tiempo neutro ni según los ritmos naturales, sino que *temporaliza* el tiempo; está sometido a temporalidades a la vez que es responsable de los actos de su existencia. Podemos deducir del trabajo de Trías que la temporalidad humana es siempre una articulación ***simbólica*** y, en consecuencia, que no hay historicidad sin una ***fisura*** que la preceda.

---

[1] Eugenio Trías. *La Edad del espíritu.*

[2] *Vid.* Gilbert Durand. *Estructuras antropológicas de la imaginación*, España, Taurus, 1982.

No obstante, si ello es así, ahora, a la exigencia hegeliana de una comprensión del devenir histórico del hombre en la realización del Espíritu Absoluto, se enfrenta la exigencia de oponerse al Saber Absoluto, es decir, que la comprensión hermenéutica del tiempo no significa otra cosa que preservar la distancia entre la revelación de las significaciones y el *absconditum* que las funda, preservar el *No-saber*.

El *Geschehen* de Heidegger no equivale, así, a una evolución natural o a un *élan* vital, sino a una marca de la estructura absolutamente propia de la realidad humana que, realidad trascendente y realidad reveladora, hace posible la historicidad de un mundo. Esa marca, ese tiempo suspendido, *illud tempus*, momento de entrega festiva, sacrificio y fusión, es la historicidad fundadora del mundo histórico.

Sólo desde esta perspectiva imaginante, la existencia humana se concibe como "*revelación*", *significante y significado*, *símbolo* que acucia su *sentido*. La existencia no es posible por la historia. La historia es posible por la revelación que en tanto tal está mediatizada por los universos simbólicos en los que se manifiesta.

El *símbolo*, dice Trías, es la revelación sensible y manifiesta de *lo sagrado*, de su irrupción en el cerco del aparecer. El propio desdoblamiento del símbolo —significado / significante , *symbolon*, objeto partido en dos, que aúna a la vez que separa, su interna y necesaria distinción entre su parte simbolizante y lo que en ella se simboliza, habla de la aparición de lo sagrado en el mundo a través de su mediación simbólica, ritual, icónica o mítica.

Toda mitología, nos dice Trías en otro lugar, es ya de suyo "revelación": una revelación policéntrica —abierta a la experiencia múltiple— que no confluye en ninguna religión reputada como religión verdadera o genuina "religión revelada" codificada dogmáticamente

El *tiempo* en la filosofía de Trías es el tiempo de lo sagrado o bien, lo sagrado como tiempo. Posee la misma raíz de *tempus*, ***templo***, el lugar simbólico del mundo. Tiempo es el tiempo festivo, la vivificación de ese lugar que sólo se da a través de entrar en contacto con el acto creador originario.

El tiempo, en sentido fuerte, es decir, en tanto categoría simbólica, cosmológica, es la "ceremonia festiva" que, a través de la dramatización ritual del sacrificio, revive, en repetición periódica (anual, estacional, diaria), el acontecimiento mítico de la inauguración del mundo; la creación cósmicourbana y los episodios

míticos de los primeros tiempos de esa creación. Tiempo es, pues, la cita a la fiesta o ceremonia ritual o sacrificial, la clave cosmogónica de la revelación del ***sentido***. Tiempo y fiesta son el momento sagrado de la creación originaria y la recreación temporal y festiva de ese acto creador.

Al respecto, difícilmente alguien nos describe la *fiesta* de manera tan nítida como Roger Callois,[3] quien nos hace ver en las sociedades arcaicas la necesidad de que a la vida normal, ocupada en los trabajos cotidianos, apacible y encajada en un sistema de prohibiciones cauto, se oponga la efervescencia de la *fiesta*, que si no se considera más que sus aspectos externos, presenta caracteres idénticos en cualquier nivel de civilización. Pues, como sabemos, las mismas aglomeraciones de masas frecuentes en las metrópolis modernas son campo favorable al nacimiento y el contagio de una exaltación que puede llegar hasta agotarse en gritos y gestos que incitan a abandonarse sin traba a los impulsos más irreflexivos.

Ayer como hoy, nos dice Callois, la *fiesta* se caracteriza siempre por la danza, el canto, la agitación y el exceso de comida o de bebida, pues hay que darse por el gusto hasta agotarse, hasta olvidar los límites, hasta caer enfermo, según la ley misma de la fiesta.

Al representar un tal paroxismo de vida y resaltar tan violentamente sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria, la *fiesta* es para el individuo como "otro mundo" en el que se siente sostenido y transformado por fuerzas que lo rebasan. Todas las actividades cotidianas, cosecha, caza, pesca, cría, sólo llenan ahora su tiempo y proveen sus necesidades inmediatas. Pone, sin duda, en ella atención, paciencia, habilidad. Pero más profundamente vive en el recuerdo de una *fiesta* y en la espera de otra, porque la *fiesta* representa para él, para su memoria y su deseo, el *tiempo* de las emociones intensas y de la proximidad a las metamorfosis de su ser.

La *fiesta* genera asi emociones ambiguas, pues si ben es la época de la alegría, lo es también la de la angustia que suscita toda muerte, toda transformación en la que el ayuno y el silencio serán de rigor en la expansión final.

No de manera clara, pero con frecuencia, en el mundo moder-

[3] Roger Callois. *El hombre y lo sagrado*, 2ª reimpresión, México, FCE, 1996.

no, aún se considera la *fiesta* como el reino mismo de lo *sagrado*. El día de fiesta, aunque sólo se trate del domingo, es todavía, ante todo un día consagrado en el que se prohibe el trabajo, dedicado al reposo, al regocijo o a "la alabanza de dios".

El tiempo que agota, extenúa y desgasta nos hace envejecer y nos conduce a la muerte. Fue una aguda percepción —nos dice Paul Tilich— lo que hizo que el espíritu de la lengua griega atribuyera al "tiempo formal", *chronos*, una palabra distinta al "tiempo correcto", *kairós*.[4] La conciencia del *kairós* es dependiente del ser de uno interiormente enfrentado a la salud y destino del tiempo. *Kairós* es cada momento de cambio en la historia en que lo interno orienta y transforma lo temporal.

Frente al agotamiento del tiempo, en las sociedades míticas, sólo el *exceso* que acompaña a la fiesta es el remedio al desgaste, observa Callois. Pues el fin de la fiesta es hacer que el tiempo rejuvenezca para poder volver a empezar la creación del mundo, cosmos regido por un orden universal, funcionando según un ritmo cíclico y cuya ley consiste en que todo se encuentre en su sitio y en que todo acontecimiento llegue a su tiempo. Leemos en el *Eclesiastés:*:

> "Todo tiene su tiempo, y cada cosa su tiempo bajo el cielo; su tiempo el nacer y su tiempo el morir; su tiempo el plantar y su tiempo el arrancar lo plantado; su tiempo el matar y su tiempo el sanar; su tiempo el llorar y su tiempo el reír ...su tiempo el callar y su tiempo el hablar; su tiempo el amar y su tiempo el odiar; su tiempo la guerra y su tiempo la paz."

La fiesta es la reactualización de los primeros tiempos del universo, del *Urzeit*, de la era original eminentemente creadora que ha visto a todos los seres, a todas las cosas y a todas las instituciones plasmarse en su forma tradicional y definitiva. Según Georges Dumezil, la fiesta es una abertura en el Gran Tiempo, el momento en que los hombres abandonan el desgaste del devenir para acercarse a ese receptáculo de fuerzas todo poderosas y siempre nuevas que representan la "era primitiva".

Las siete categorías del símbolo —según escribe Trías: material, cósmica, presencial, verbal (logos), exégesis, mística e imagi-

---

[4] Paul Tillich, citado en Samm Keen y Anne Valley-Fox. *Su viaje mítico*, Barcelona, Ed Kairós, 1993, p. 63

nación simbólica— se nos revelan de una vez y paulatinamente. Irrumpen una tras otra, a modo de fases arquetípicas. En términos de épica colectiva, o de *ethos* personal, pueden determinarse como épocas, edades o días. Si el primer día de la revelación, se puede decir, sale a la luz lo material, su lado materno o matricial; el segundo, el cosmos como forma *aisthética* asigna con el templo un lugar cualitativo al espacio y con la *fiesta* una hora cualitativa al tiempo.

El tiempo es, pues, como afirma Marie Louise von Franz, una de las grandes experiencias arquetípicas de la humanidad y que, como tal, ha eludido todos nuestros intentos de darle una explicación plenamente racional. Deidad o manifestación de la divinidad suprema, el *tiempo*, desde la perspectiva original de la humanidad, era la vida propiamente dicha y su misterio divino.[5]

También Mircea Elaide en esta misma perspectiva afirma que según la "ontología" de los arcaicos, el hombre religioso vive dos tipos de tiempo: el profano y el sagrado. El uno es de una duración efímera; el otro, una "sucesión de eternidades", periódicamente recuperable durante las fiestas, acontecimientos que componían el calendario sagrado, el año santificado por las obras de los dioses.[6] Pues el esfuerzo del hombre primitivo es volver a contactar con la plenitud de los orígenes, realizar con la fuerza de la primera vez todo acto importante, según el modelo arquetípico: la alimentación, la generación, la caza, la pesca, la guerra, etc... Lo que expresado sencillamente, a la manera de un maestro zen, podría sintetizarse en la siguiente oración: "Mi milagro es que cuando siento hambre como y cuando siento sed bebo".

Cualquiera que sea el contexto histórico en que el *homo religiosus* esté inmerso, insiste Eliade, su marca es creer siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende el mundo desprovisto de significado, pero que se manifiesta en él y por eso mismo lo santifica y lo vueve real; creer que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que participa de esa realidad.

"Los dioses han creado al hombre y al mundo, los héroes civilizadores han terminado la creación, y la historia de todas estas obras divinas y semi divinas se conserva en los mitos. Al reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el

---

[5] *Vid.* Marie Louise von Franz. *Misterios del Tiempo*, Madrid, Editorial Debate, 1994.
[6] *Vid.* Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*, España, Alianza.

hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo"[7]

A partir de lo anterior, podemos observar claramente la separación entre este modo de estar en el mundo y la existencia del hombre a/religioso, es decir, el que rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la "realidad" y llega a dudar del sentido de la existencia.

Sólo en las sociedades occidentales se ha desarrollado plenamente este hombre a/religioso, el hombre moderno, que se asume como único sujeto y agente de la historia y que rechaza toda llamada a la *trascendencia* sin aceptar modelo alguno de humanidad fuera de la condición humana. Tal como se le puede descubrir en las diversas situaciones históricas, elude el destino a través del ardid del accidente, pero "caído" en la existencia histórica —dice también Heidegger— olvida hats el origen historial de esta existencia.

La teoría de la modernidad de Trías respecto del espíritu propio y específico del mundo moderno intenta evitar conceptualizarlo con categorías habituales tales como "secularización", "nihilismo" o "desacralización", pues según Trías, lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad sino simplemente "se ocultan", se inhiben.

La modernidad, el mundo moderno, para Trías, es el *tiempo de la gran ocultación*, en el que lo sagrado —en su manifestación simbólica, no queda destruido sino que subsiste en el inconsciente cultural e histórico y que, como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, bien de forma desplazada, por la vía de perversión, o bien por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar.

Pero si el simbolismo no se destruye y, más particularmente, si se mantiene en el inconsciente de la cultura presto a retornar, para el planeta occidentalizado la tarea consistiría en pensar esta dimensión simbólica, "comprender el origen para hacerlo retorno". Sólo que entonces, en su nivel más radical, para mí, a diferencia de Eugenio Trías, la "comprensión/situación hermenéutica" devendría —como bien se observa en René Guenon[8] o Ananda Coomarawamy,[9] entre otros—, "***situación gnóstica***". Pues, en realidad, el

[7] Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, 7ª edición, España, Ed. Labor, 1988, p. 170.

[8] *Vid.* René Guénon. *La crisis del mundo moderno*, 2ª edición, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1988.

[9] *Vid.*, por ejemplo, Ananda Coomaraswamy. *Buddha y el evangelio del budismo*, España, Paidós, 1989.

sentido verdadero de la existencia humana sería entonces el alejamiento de la historia; más allá de la angustia y el fastidio, el descubrimiento de la patria verdadera: la ***hierohistoria.***

Frente a las filosofías proféticas y a las filosofías dogmáticas que encadenan al hombre a su historia, a sus esclavitudes y sus contrapartidas utopizantes, la subjetividad —la especulación activa— la "imaginación creadora", crea otra historia, en la que se inscribe y libera.

Finalmente, creo que la intención de Trías de "mostrar un orden en el acontecer relativo al nexo con lo sagrado, en su intento de ordenar y organizar en su lógica interna la conjunción de revelaciones religiosas existentes", es descubrir la dimensión sagrada de la visión imaginaria auténtica fundada en la existencia de la persona irreductible, singular, o, como diría Jung, el verdadero "sí" del sujeto.

Cultura, nos insiste Trías, proviene de cultivo, es decir, de la ejercitación de un culto. La cultura está en efecto en la raíz de lo cultual. El fin de la Guerra Fría y la caída de los regímenes autoritario socialistas ciertamente siguen avanzando en una uniformización, homogeneización y globalización paulatina desde arriba. Pero no sólo eso. Triunfan por doquier también fuerzas centrípetas que abren un mundo policéntrico marcado por escisiones, disidencias y factores culturales que nos remiten, efectivamente a **diferenciales religiosos.**

Desde mi punto de vista, la *Edad del Espíritu* abre nuevas y numerosas tareas para la filosofía, ciertamente la de "pensar la religión" o, más específicamente, la ***dimensión simbólica o religiosa*** del homo sapiens, hacer vivir en el presente las figuras ***epifánicas*** de la "otra historia" que no son sino la conciencia de las formas de la metahistoria. Pues para decirlo con las palabras de Henri Corbin:

> "Ni la vida, ni la muerte, ni el futuro ni el pasado son atributos de las cosas. Son atributos del alma. Es el alma que confiere estos atributos a las cosas que declara presentes o declara pasadas. No se trata de luchar contra un pasado que se muere, ni de tomar a cargo un pasado muerto, se trata de comprender que hay cuestiones que no han cesado y que no cesarán de imponerse a la humanidad. Se trata (para el pensamiento filosófico) de ser testigo indomable y, por lo mismo, testimonio en el presente del ser del futuro".

¿CÓMO REMONTAR LOS LÍMITES DEL SENTIDO?

*Mauricio Beuchot**

En el presente trabajo, Mauricio Beuchot propone el símbolo y el icono como límites de la racionalidad y el sentido, señalando, al mismo tiempo, la semejanza que existe entre su pensamiento analógico-icónico y la lógica del límite, postulada por Eugenio Trías.

Así, pues, admite que la noción de límite desarrollada por Trías se "toca" con su noción de analogía, en tanto que "el pensar analógico es un pensamiento del límite, se da en el límite analógico donde se tocan dos realidades distintas, a veces encontradas, contrarias, pero que se pueden unir al límite."

Introducción

Trataré de hablar a continuación de los límites de la racionalidad, y también de los límites del sentido. Se ha dicho que los límites de la racionalidad son (como dice el título de un célebre libro de Strawson) los límites del sentido.[1] Pero intentaré cambiar esos límites. Señalaré como límites de la racionalidad y del sentido el símbolo y el icono. Paradójicamente, el símbolo es el límite, pero también es lo que prolonga la fuerza de la que ya carece la razón para hacernos llegar a eso que deja desconocido. Es límite en el sentido doble, de frontera y umbral, de aduana y puerta. Lo que la razón alcanza a hacer, el símbolo y el icono lo potencian más allá de ella. Es, por lo tanto, no un límite negativo, sino positivo, que llega a señalar e incluso a permitir el paso.

Asimismo, deseo señalar la semejanza de lo que Eugenio Trías

---

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] *Cfr.* P. F. Strawson. *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

ha llamado la lógica del límite con lo que yo he llamado el pensamiento analógico-icónico. Pues, en verdad, la analogía es reconocimiento de limitación, y el icono tiene la misma característica del símbolo de permitir el paso a aquello que no es alcanzado por la razón propiamente dicha.[2] Son dos búsquedas del límite, que es el límite proporcional, del límite analógico, que se da entre la presencia o unión y la ausencia o escisión que conlleva el símbolo.[3]

Es curioso y sintomático encontrar que una tradición (la de Ch. S. Peirce) llama "icono" a lo que otra (la de Cassirer, Ricoeur, etc.) llama "símbolo". Pero les adjudican las mismas propiedades de hacer pasar de lo aparente a lo oculto, de lo accidental a lo esencial, inclusive del fenómeno al noúmeno. Así, aunque la razón tiene límites, el símbolo y el icono los traspasan, nos conducen más allá de ellos. Claro que nos llevan a otro tipo de saber, más intuitivo, pero que no se desconecta completamente del racional; sólo es más complejo y completo. Comencemos por hablar de los límites.

Límites

Por eso, hablar de los límites de la racionalidad no significa abandonar toda racionalidad, sino solamente eso, tratar de señalar sus límites. Hasta para señalar los límites de la racionalidad se necesita de la razón. Ella es la única que puede trazarlos. Podrá parecer un círculo vicioso, pero no es así; antes bien, es uno de los círculos menos viciosos; virtuoso, podríamos decir. Es como el caso del fundamento de la razón: si se fundamenta en ella misma, hay circularidad; si se fundamenta en algo distinto, tiene su base en algo que no es racional. Hay que decir que se fundamenta en ella misma; pero en su propio carácter reflexivo; y, al final de esa reflexión, nos resulta algo distinto. Así, como no hay identidad proposicional (esto es, proposiciones idénticas) al principio y al final, no hay circularidad.

Tenemos aquí una concepción de la razón distinta de la que tuvo la modernidad, que quiso defender una razón omnicompren-

---

[2] *Cfr.* J. Manzano. "Transitando por el límite", en *Anthropos*, 4 (nueva edición), 1993, pp. 40-47. Allí Julia Manzano, la autora de ese artículo, nos hace ver el camino de Trías hacia la ontología y la metafísica, es decir, hacia una metafísica del límite.

[3] *Cfr.* E. Trías, "Categorías simbólicas", en *ibidem*, pp. 28-33.

siva y casi todopoderosa. Poco a poco y cada vez más, la razón ilustrada ha tenido que reconocer y aceptar sus límites. Fue dura para hacerlo, mala para reconocer defectos y vicios, tan ensoberbecida y llena de sí misma como estaba. Pero, a pesar de lo que frecuentemente se cree, ella no fue la única racionalidad. Está, por ejemplo, el modelo aristotélico de la razón, que no tiene esas pretensiones. Tal vez la humillación le ayude. Por eso, nuestra crítica no significa abandonar todo tipo de racionalidad —hay que recuperar esa racionalidad limitada, limítrofe—, sino reconocerle sus justos y propios límites.

Eugenio Trías ya ha recorrido buen trecho en este camino de señalar límites, y ha vertebrado su última filosofía como un pensar del límite y en los límites, para traspasar los límites. Por eso habla de una lógica del límite y se puede hablar en él de una metafísica del límite.[4] Además, se replantea el problema de la religión, se propone repensarla, y para ello utiliza la noción del símbolo, que es justamente un ente de dos piezas que se unen en un límite.[5] Es el límite del símbolo, donde se encuentran las dos partes, lo que le inspira para reflexionar sobre la situación del hombre. Yo creo que su noción de límite se toca con mi noción de analogía. El pensar analógico es un pensamiento del límite, se da en el límite analógico donde se tocan dos realidades distintas, a veces encontradas, contrarias, pero que se pueden unir al límite. Así como Nicolás de Cusa hablaba de la unión de los contrarios en el límite, y así como Ch. S. Peirce hablaba del encuentro con la verdad en el límite, así me parece que tenemos la intuición de que hay una realidad, hay una verdad, pero son infinitas; no son para nuestro intelecto finito, sino para un intelecto infinito, como el de Dios; pero nuestro limitado intelecto puede acceder a ellas de una manera limitada, es decir, en el límite mismo de su encuentro.

El símbolo y el icono son los límites del sentido, porque son los límites de la racionalidad. Pero son también los que nos darán la posibilidad de transgredir y trascender esos límites. Por eso, el símbolo y el icono son la tabla de salvación de esos náufragos de la razón que somos nosotros. Son los que nos ayudarán a recuperar lo que podemos alcanzar de racionalidad, con una razón limitada

[4] *Cfr.* el mismo. *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985; *La lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

[5] *Cfr.* el mismo. *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997. Ya había publicado *La aventura del espíritu*, Barcelona, Destino, 1995, también sobre la religión.

y finita. Con respeto por el enigma y el misterio, son los que nos salvarán del mar de la sinrazón y del sinsentido, y nos servirán de embarcación, a veces sólo una balsa, para recuperar lo que de razón y de sentido nos es dado. Veamos cómo son el símbolo y el icono, y cómo funcionan; examinemos un poco las condiciones de su semioticidad.

Icono y símbolo

Uno de los autores que ha llegado a la metafísica por la noción de límite, que es otro nombre de la analogicidad y la iconicidad, ha sido precisamente Eugenio Trías. Él mismo ha expresado que la metafísica tiene que ver con la armonía del mundo —a veces no captada por todos, como decían los pitagóricos—, con la música de los astros, que era una música que no oía sino quien pasaba por la visión. Por eso, Trías pasa de una estética de la armonía a una estética de la luz. Dice el propio Trías: "Hay un cambio de frente, y de Pitágoras y Platón paso a Plotino y a las grandes tradiciones de la mística de la luz, del icono, donde la percepción visual se pone en primer término. Donde la luz está más presente".[6] Precisamente junto a la mística de la luz se desarrolló también una metafísica de la luz. Y ya aquí notamos que Trías habla de una mística del icono, una mística icónica, la cua,l creo yo, debe acompañarse de una metafísica del icono, una metafísica icónica, esto es, una metafísica que se nutra del símbolo, que llega al nivel de lo metaempírico por virtud de la simbolicidad. Esto se corresponde con la analogía, con el pensar analógico que, según Santo Tomás, es *a posteriori* —a diferencia del argumento anselmiano, que es *a priori*, el cual es llamado "ontológico", pero es más bien epistemológico—, y visto como el paso de los efectos a las causas, no sólo en el caso de pasar de las creaturas a Dios, sino también de unas creaturas a otras; lo cual nos hace ver que el símbolo o icono es el que mejor da ese paso de analogía.

El símbolo/icono hace pasar a algo distinto, más rico en significado, con frecuencia a algo superior, como de lo sensorial a lo conceptual, de lo empírico a lo formal, de lo particular a lo universal, o de lo corporal a lo espiritual. Es un mistagogo que

[6] F. Arroyo. "Eugenio Trías. La metafísica", en *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 261.

hace pasar de lo aparente y ordinario a lo oculto y extraordinario. En este sentido, tiene un papel de metonimia, ya que ésta consiste en pasar de los efectos a las causas o de la parte al todo, esto es, de lo particular a lo universal. Asimismo, el símbolo también nos hace obtener un conocimiento parecido al científico, es decir, nos coloca como buscadores de un saber causal, sólo que *a posteriori*, obtenido a partir de los efectos. Y también nos hace universalizar, esto es, alcanzar el conocimiento de lo universal, pero a partir de lo individual, y respetando las condiciones de individuación que tiene, a saber, respetando las diferencias. De hecho, dada su condición analógica, el símbolo efectúa una abstracción imperfecta, como la de todo lo analógico; imperfecta porque logra un concepto unitario que no prescinde de las diferencias de los particulares de los que ha tomado inicio. Respeta la diferencia, por eso se trata de una universalidad imperfecta, deficiente, pero suficiente para darnos el conocimiento de algo en universal.

He dicho que el símbolo tiene metonimicidad. Pero también tiene metaforicidad. El símbolo tiene la metáfora como uno de sus vehículos principales; se presenta sobre todo en metáforas, las cuales a veces tienen el poder de dar a conocer en un instante lo que el pausado y acre raciocinio tarda en llevar a la comprensión. Las metáforas también brindan conocimiento. Ellas tienen, al igual que la metonimia, un poder analógico e icónico de remitir a lo que está más allá del cerco fenomenológico, a lo nouménico y oculto. Nos desliza por entre las fisuras del ser hasta su fundamento último.

Es un fundamento que no se posee por completo, que no se tiene ni se capta en plenitud; pero es un fundamento que está allí, que se consigue y al cual se apunta, y no con un argumento trascendental, sino de manera directa, sólo que en el límite. Es tocado en el límite, en el límite analógico, pero es tocado, aunque sea de manera analógica. Por eso es un fundamento que se esconde, que se resiste a ser expresado, a ser manifestado con la racionalidad. Esconde sentido, y se da a la captación comprensiva de la intuición. Casi adivinado, casi solamente insinuado, se presenta con cierta precariedad, con tintes de enigma y cifra; pero es alcanzado por la iconicidad del símbolo. El símbolo es el que mejor nos revela el fundamento, que está en el ser, casi en el misterio, con mucho de mito y de poesía. Tales cosas parecen ser opuestas, pero también en el límite se juntan.

Los opuestos en el límite

La mística de la luz y del icono es la que lleva, pues, a hacer metafísica, aposentados en el límite de la luz y la sombra. Esto es lo que con mucha fuerza expresa Trías. Explica: "Hay una distinción que, aunque no la aclaro demasiado, queda suficientemente apuntada, que es la distinción entre sentido y significación. El horizonte simbólico abre sentido a pesar de que no se articule en el dispositivo significante. Hay una teoría del signo o del símbolo distinta de la semiología de Cassirer u otros. El horizonte simbólico, que es el remitente último de las artes que llamo fronterizas, abre más bien a una postulación, porque en el fondo lo que hay es siempre una postulación a lo enigmático y, por tanto, no se puede clarificar, pero lo que sí queda como rendimiento es el límite. De pronto tienes unas artes en las que no hay dispositivo significante ni presencia de icono, por tanto, una preeminencia de lo perceptivo visual ni dispositivos significantes y en cambio tienen sentido. Es este lío tremendo de la música. Cuando empezamos con la pintura ya empieza a haber la emergencia del sujeto. Primero son los ojos que miran, luego el *aeda*, el narrador, el vate, el poeta que de algún modo dice, da nombre. Luego el tema del nombre. Los ojos del santo del icono podría ponerlos como emergiendo del límite hacia acá...".[7] Ésta es precisamente la mirada omniabarcadora del icono de Cristo de la que habla Nicolás de Cusa en su opúsculo *La mirada o el icono*.[8] El icono es el que orienta la mirada. Después de la mirada aparecen los otros, porque siempre es mirada de los otros o hacia los otros. Y con ello el límite se ensancha, se abre sin romperse, para dejarnos pasar de manera muy sutil, casi imperceptible, a una percepción más plena de la realidad.

De hecho, muchas artes se conjuntan en los límites de la iconicidad, que tiene esa capacidad de aglutinar y de iluminar. Lo simbólico da sentido, aunque deje la significación, significado o referencia en la penumbra. Pero es una referencia icónica, analógica, limítrofe, de penumbra, no de obscuridad total. Se sugiere, se señala y aun se postula lo suficiente. Siempre encontramos en el afán metafísico la necesidad de juntar de alguna manera el decir y el mostrar. Es un decir que quiere mostrar, es un deseo de decir

---

[7] *Ibidem*, pp. 262-263.

[8] *Cfr*. N. de Cusa. *La mirada o el icono*, Pamplona, Cuadernos del Anuario de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1995.

mostrando y de mostrar diciendo. Es, sobre todo, un decir que muestra. Pero como el mostrar es inefable, el decir es muy limitado, carente y en falta. Por eso se coloca en el límite del decir y del mostrar. Y por eso no satisface a los que esperan la total mostración o el decir unívoco y sin repliegues. Tan sólo nos da un decir analógico, que recupera el mostrar y lo balbucea. Es el icono que dirige con su mirada. Es un decir icónico, que utiliza la analogía, la parábola, el apólogo. Sus mismos conceptos tienen mucho de parabólico. Pero lo suficiente como para aplacar y saciar al pensar que no se ha enredado demasiado en las redes del racionalismo obtuso.

Peirce divide el icono en imagen, diagrama y metáfora.[9] El discurso analógico, icónico, tiene algo de imagen (la cual no es copia), pero más de diagrama y de metáfora. Trata de copiar las relaciones de las cosas, nos da un mapa de las mismas; y nada más. Así como los diagramas nos dan ese sabor a metáfora, y las metáforas se nos muestran como diagramas sugerentes, así también los conceptos analógicos, los de la metafísica, los que intentan hablar de lo que está más allá de la totalidad, o en sus mismos límites, tiene que ser un mapa que es casi parábola, una copia que es casi alusión o evocación. Así como Peirce coloca las fórmulas algebraicas entre los diagramas, dentro de los iconos, y dice que eso es difícil de aceptar, y así como Max Black dice que los modelos científicos son cierto tipo de metáforas, y que, en. todo caso, funcionan igual, así también podemos decir que los conceptos metafísicos, a fuer de analógicos e icónicos, son difíciles de captar y de comprender si no se tiene esa clave que hace comprender la metáfora, que hace seguir un mapa, que hace ver el diagrama contenido *in nuce* en la breve fórmula que exhibe.

En el símbolo y el icono sucede lo que también dice Cusa: son el límite en el que los opuestos se unen; son igualmente el límite de las asíntotas de Peirce, en el que se unen, en el que los extremos del sujeto y el objeto se tocan, alcanzando la verdad. Resulta, así, una metafísica hipotética, conjetural, proporcional, analógica. Y con eso es más que suficiente. No es el escepticismo de la desilusión de la razón, ni el relativismo de la desilusión de la evidencia. Es la conciencia del límite. Es la analogía limitante.

En el límite en el que se unen las dos partes del símbolo, el

[9] *Cfr.* Ch. S. Peirce. *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1935-1966, 2.277.

hombre encuentra el lugar en el que se coloca el conocimiento.[10] Es el que nos conecta con la otra parte del símbolo, que es el destino de su envío. En ese punto, el símbolo nos hace compartir la alteridad, participar de la otredad de lo análogo. Nos hace entrar como inmigrantes a otra cultura, nos da incluso la capacidad de amestizarnos en ella, de modo que por un mestizaje cognoscitivo podamos alcanzar cierta comprensión de esa otra cultura a través de ese símbolo suyo que nos une a ella, y que de otra manera permanecería mudo y desconocido, no susceptible de ser interpretado. Ese conocimiento del símbolo, que además de vivirlo nos hace interpretarlo, o que precisamente por poder vivirlo nos hace poder interpretarlo, es una especie de mestizaje, porque tal es la condición del símbolo, por las dos partes distintas que reúne en sí mismo. En su límite.

Mestizaje

El símbolo, el icono y la analogía tienen mucho que ver con el mestizaje. El mestizaje es una de las metáforas con la que podemos expresar las funciones del símbolo, el icono y la analogía. Hay una visión negativa y otra positiva del mestizaje cultural. En la visión negativa, el mestizaje se da con mucha pérdida, generalmente la padece una de las culturas que se mezclan; por ejemplo, la que ha sido vencida, o la más débil. En una visión más positiva, el mestizaje ciertamente implica pérdidas por las dos partes; pero también hay ganancias de las dos y enriquecimiento mutuo. Tal vez no igual, pero sí de alguna manera equilibrado, proporcional. Creo que el mestizaje es una forma privilegiada de universalización, que no debería consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en un mutuo enriquecimiento, respetando diferencias e idiosincrasias. No aniquilación de una de las partes; ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, con empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma. El mestizo es el análogo, el icono. Y es también el limítrofe, el que hace que se encuentren en el límite analógico dos realidades, como dos razas y dos culturas.

El mestizaje, su noción, su teoría y su *praxis*, puede ser una guía hacia el pluralismo (pienso en el ejemplo del barroco).[11] Creo

[10] *Cfr.* E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1988, pp. 37 ss.

[11] *Cfr.* S. Arriarán. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, México, UNAM, 1997, pp. 195-209.

que el mestizaje es una de las mejores maneras o modelos de pluralizar las culturas sin perder la comunicación o comunión entre ellas, incluso cierta universalidad buena, no falsa ni mala abstracción. De hecho, me atrevería a decir que es una universalidad pluralista, analógica, aceptadora de diferencias, sin renunciar a una cierta uniformidad, sólo a *cierta* uniformidad, la suficiente para que no haya exclusión, marginación, injusticia. Se la puede llamar igualmente universalidad analógica que particularidad analógica. Siguen siendo diferentes, pero conectadas. Un pluralismo analógico acabaría con muchos dualismos y dicotomías tan extremos. Creo que es posible un pluralismo que nos permita respetar las diferencias sin perder la necesaria capacidad de universalizar, al menos en cierta medida y dentro de ciertos límites.

Y esto nos lo da el símbolo, pues contiene la capacidad de reunir, reintegrar. Lo que une es símbolo, a diferencia de lo que desune, que era llamado "diábolo". Pero el símbolo une sin confundir, no funde en lo confuso, sino que da la posibilidad de acceder a algo distinto de las dos cosas anteriores que reunía. Cuando una cosa particular sirve para llegar a lo universal, se erige en símbolo. Así, el símbolo aporta una nueva manera de universalizar, analógica y —como quería Kant en su teoría del juicio estético— ponderada, atenta a lo particular. Por eso el mestizo es símbolo, punto de unión entre dos o más culturas. Y, como pronto el mestizaje será universal (al menos cultural, con la globalización), urge que el mestizo sea símbolo de unión con las demás instancias, para que sea posible un válido pluralismo cultural.

Por eso el símbolo, a fuer de mestizo, puede hacer esa mestización de las culturas en las que haga encontrar lo común, lo participado más allá del diálogo, del acuerdo y la negociación. No lo deja todo al diálogo, también deja material a la reflexión, con la cual se encuentran las semejanzas, respetando las diferencias. Y esas semejanzas diferenciadas son las que pueden constituir una metafísica, en el sentido de dia-filosofía, no de meta-filosofía impositiva. Dentro del mismo diálogo, pero más allá de sus límites, el símbolo nos deja construir un pensar abstracto que no pierde su parte de concreción.[12] Lo abstracto y lo concreto se unen en el límite de unión de las dos partes del símbolo. Se integran en la

[12] *Cfr.* J. C. Scannone. "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", en J. C. Scannone - G. Remolina (comps.), *Ética y economía*, Buenos Aires, Bonum, 1998, pp. 161-162.

frontera, como unión de contrarios, y nos dan ese saber mestizo, oscilante entre el enigma o misterio y la intuición racional que es la metafísica.

Metafísica del límite analógico

Por eso, en metafísica, una metafísica que puede ser llamada tanto limítrofe como analógica, no se pretende conocer plenamente el fundamento, que está más allá de nuestro conocer, pero se acepta que algo muy enigmático se puede conocer de él. Y allí está, que eso es lo importante. De alguna manera oscilamos entre el conocimiento científico y el poético, en una filosofía que acepta la intuición además de la razón, una metafísica que sabe usar también de la poesía, en un realismo poético. No se niega la razón, se le señalan y reconocen sus límites. Por ello, se abre paso a la intuición, que tiene su momento de racionalidad, aunque va más allá; pero no se hunde en lo irracional, así no es como muchas metafísicas "débiles" (humanas, demasiado humanas) que proliferan hoy en día. Trata de alcanzar lo inalcanzable (Dios, el espíritu, el fundamento), aferrándolo solamente de manera analógica; doble conciencia: la de que no alcanza plenamente lo que quiere conocer, pero también la de que algo alcanza de él, y con ello es suficiente.

Hubo un existencialista italiano, que aquí en México es muy conocido por varias obras suyas que fueron traducidas al castellano; se trata de Nicola Abbagnano. Llegó a sostener lo que él llamaba un "existencialismo esencialista" (o substancialista, o estructuralista), esto es, una matización de los dos extremos.[13] No la pura existencia sin esencia, porque se deslizaba a la nada; no la pura esencia desconectada de la existencia, porque se endurecía tanto que podía ser cualquier cosa, y, por lo mismo, nada. En ambos casos extremos se corría el peligro del nihilismo. Sino que profesaba la conexión de la existencia con la esencia, de la esencia con la existencia, para poder ser algo. La misma vorágine de la contingencia, de lo relativo y múltiple exigía la substancia para poder pararse un momento, para poder existir. Esta lección de Abbagnano es para hoy, cuando se tiene miedo y rechazo a la esencia y a la substancia, sin darnos cuenta de que sólo pueden

[13] *Cfr.* N. Abbagnano. *Introducción al existencialismo*, México, FCE, 1955, pp. 35-64.

darse en el límite en que se tocan o se cruzan el ser y la historia, la esencia y la existencia, la substancia y los accidentes, el ente y el lenguaje. Por lo tanto, en un pensamiento del límite analógico, hay que temporalizar al ser, hacerlo histórico; hay que lingüistizar al ente, hacerlo hermenéutico o pragmático; hay que existencializar a la esencia, para que sea dinámica y viva, no inerte y fría. Darnos cuenta de que tenemos una metafísica siempre precaria, pero suficiente, que vive de colocarse en el límite de encuentro de esas realidades que parecen antinómicas y que en la actualidad viven de negar tonta e injustamente a la otra.

Esta posibilidad de acceder a una ontología o metafísica del límite nos la podrán dar el símbolo y el icono, que vienen a ser lo mismo, como más adelante veremos. El símbolo es una de dos partes que pueden unirse, embona perfectamente con la otra. Pero siempre es una parte, que dice relación a la otra. Con todo, a pesar de ser una parte, puede unirse con la otra y darnos un todo completo. Por su lado, el icono es el signo que tiene la extraña característica de que, viendo uno de sus fragmentos, nos remite al todo, nos hace conocer la totalidad que representa. Así, el símbolo y el icono, cuando son bien utilizados, pueden tener hasta la capacidad de unirnos con la totalidad del ser, más allá de los límites de nuestro mundo y nuestro lenguaje. Así como el símbolo religioso nos une con el absoluto, pero de una manera inacabada, así el símbolo metafísico nos une con el ser, pero de una manera incompleta. Con todo, para nuestra manera de ser humanos, finita y limitada, eso es suficiente.

Metafísica humilde, pues, pero poderosa en su misma humildad. Tiene el poder de la sencillez, del abajamiento que será ensalzado, enaltecido. Tiene el poder del símbolo. Ese signo tan peculiar que es el símbolo/icono, que levanta desde la postración y, sobrepujando el límite del encuentro, lleva a un encuentro de la realidad más allá de los límites de la razón, más allá de los supuestos límites del sentido, hacia la referencia final. Esta referencia final ha sido muy temida por los pensadores en la actualidad. Llega a parecerse a Dios, que nadie podía ver y seguir viviendo; muchos autores actuales dicen que no es posible buscar fundamentos, ni siquiera es útil; y entonces parece que tienen el miedo de encontrarlo, y no poder seguir viviendo, por lo menos no viviendo igual que antes. Pero yo creo que sí es alcanzable. Sólo que no se alcanzará como se quiso hacer en la modernidad, de manera clara y distinta, unívoca, sino claroscura y analógica.

Wittgenstein decía que los límites del lenguaje eran los límites del mundo.[14] Más allá estaba lo inefable, lo que no se podía decir. Y lo que no se puede decir sólo se puede mostrar. Pero vemos que el símbolo y el icono, la analogía, son un intento de unir el decir y el mostrar, y con ello transgredir los límites del lenguaje para tocar el mundo. Strawson decía que los límites de la razón eran los límites del sentido. Y, con argumento trascendental kantiano, iba más allá de su inspirador Wittgenstein, diciendo que, para ir más allá de los límites del sentido no hacía falta brincarlos, bastaba con pensarlos. Lo cual me parece un consuelo muy pequeño. Existe la posibilidad de brincarlos. Precisamente por el símbolo, por la iconicidad que éste tiene, la capacidad de remontar cercos, por ponerse en el límite, y hacer metafísica interpretando de manera aproximativa lo que se da en la simbolicidad. Metafísica simbólica, simbolismo análogo que permite trascender.

Conclusión

Racionalidad, límite y sentido. Límites de la racionalidad, pero también límites de la irracionalidad. El sentido se da en los límites, en los límites de uno y otro. El sentido, hay que decirlo, es un análogo, un mixto, un mestizo, un fronterizo o limítrofe. El sentido se nos da en los lindes en los que se tocan las dos partes del símbolo. Conecta lo particular con lo universal; por lo tanto, contextualiza, que es precisamente situar lo particular en el lugar que le toca dentro del universal. Y es entonces, sólo entonces, cuando resplandece el universal, cuando surge de lo atemático e implícito, o potencial, y se vuelve actual, temático y explícito. Brinca en el límite donde se cruzan. Se encabalga, luciente, en las dos partes, creídas irreconciliables, que ahora reconcilia el símbolo con su movimiento unitivo.

[14] L. Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, 5.6.

EL FACTOR RELIGIOSO Y LA VIDA

*Bruno Gelati Fenocchi**

A partir del fenómeno de la religiosidad, entendida como sentido último o búsqueda de la razón existencial, el doctor Gelati nos expone varios de sus aspectos manifiestos a lo largo de la práctica de vida humana, como la razón y la creatividad humana, concluyendo que "la única ayuda adecuada para la reconocida impotencia existencial del hombre no puede ser más que lo divino mismo."

I.1. Premisa.

¿En qué consiste el sentido religioso o la dimensión religiosa de la existencia? O bien: ¿en qué consiste el contenido de la experiencia religiosa?

El sentido religioso no es otra cosa sino el carácter original de la naturaleza del hombre que hace que éste se exprese de forma total sólo en ciertas preguntas "últimas", buscando el porqué último de la existencia en todos los vericuetos de la vida y en todas sus implicaciones. El sentido religioso es, por tanto, la expresión adecuada de cierto nivel de la naturaleza en que ésta llega tendencialmente a tomar conciencia de lo real, según la totalidad de sus factores; es en este nivel donde la naturaleza puede decir "yo", reflejando potencialmente en dicha palabra toda la realidad.

En este sentido, la dimensión religiosa coincide con la dimensión racional, y el sentido religioso coincide con la razón en su aspecto último y más profundo. Todos los impulsos que la naturaleza suscita en el hombre y, por consiguiente, todos los pasos de la actividad humana —actividad, por consiguiente, consciente y libre—, todos esos pasos que el impulso original induce al hombre a dar, están determinados, se hacen posibles y se llevan a

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

cabo en virtud de esa energía global y totalizadora que es el sentido religioso. Éste coincide, pues, con la exigencia de una realización total y de una plenitud definitiva; se halla, por tanto, oculto, pero determinante dentro de cada dinamismo, de cada movimiento de la vida humana, la cual resulta ser en consecuencia un proyecto desarrollado por ese impulso global que es el sentido religioso

Una nota sobre la palabra "Dios"

A todo lo largo del recorrido histórico de la religiosidad humana la palabra "Dios", o "Señor", define el objeto propio del deseo último del hombre, como deseo de conocimiento del origen y del sentido pleno y total de la existencia.

Dice el fragmento de un himno egipcio que se remonta al 2000 a. de C., y que se dirige al Nilo como Señor, como origen de toda vida:

Gloria a ti, padre de la vida
Dios secreto que surges de secretas tinieblas
Inundas los campos que el Sol ha creado
apagas la sed del ganado
abrevas la tierra
Camino celeste, desciende de lo alto
Amigo de las mieses, haz crecer las espigas
Dios que revelas, ilumina nuestras moradas...[1]

La palabra "Dios" coincide entonces para el hombre con ese sentido último y concluyente que contiene cada aspecto de todo lo que es vida. Es "eso" de lo que, en última instancia, todo está hecho, "eso" a lo que finalmente todo tiende y en lo que todo se cumple. Es, en suma, aquello por lo que la vida "vale", "consiste", "dura".

2. La vertiginosa condición humana

Miremos con más atención la situación existencial en la que el hombre se ve obligado a vivir. Ese "Dios", esa realidad por la que últimamente vale la pena vivir, es aquello de lo que, en última

[1] R. Caillois, J.C. Lambert. *Trésor de la poésie universelle*, París, Gallimard/Unesco, 1958, p. 160.

instancia, la realidad está hecha y a cuya manifestación tiende continuamente. Yo, hombre, me veo obligado a vivir todos los pasos de mi existencia en el horizonte al cual se asoma, inalcanzable, una gran incógnita.

El hombre se da así cuenta que el sentido de la realidad (esto es, el contenido último de la razón) es una "x" incomprensible, es decir, no puede ser hallado dentro del proceso de búsqueda inherente a la capacidad de memoria de la razón. Está fuera. La razón, en su vértice, puede llegar a captar su existencia, pero una vez alcanzado este vértice, es como si desfalleciera, no puede ir más allá. La percepción de la existencia del misterio representa el vértice de la razón. Mas incluso, en esta imposibilidad suya de llegar a conocer aquello cuya existencia intuye y que en grado máximo le concierne —pues se trata, en efecto, del sentido de las cosas, interés de todo interés—, la razón mantiene su estructura de exigencia cognoscitiva: desearía conocer su destino. Es una sensación vertiginosa, la de verse obligados a apegarse a algo que no se llega a conocer, que no se consigue aferrar. Es como si todo mi ser estuviese suspendido de alguien que está a mi espalda y cuyo rostro no pudiese nunca ver.

El hombre se siente alguien que camina hacia lo desconocido, siguiendo toda determinación, todo paso, según circunstancias que se le presentan como acuciantes e inevitables, pero a las que él, precisamente porque las reconoce como tales, debería decir que sí con todos los recursos de su mente y de su corazón, sin "entender": una precariedad absoluta, vertiginosa. El hombre acaba por no resistirse a ella, aun admitiendo que pueda cristalizar en él un instante teórico en el que consiga tomar una postura de adhesión a ese algo desconocido que lo conduce. Este momento "filosófico" de percepción de la desproporción entre lo humano y el sentido definitivo de las cosas, se halla bien ejemplificado en las expresiones que Platón emplea en el *Timeo* hablando del Artífice del universo: "Sin embargo, descubrir al autor y padre de este Cosmos es una gran hazaña y, una vez que se le haya descubierto, es imposible divulgarle de modo que llegue a todo el mundo".[2] O también: "Pues solamente Dios sabe bien cómo se pueden mezclar diversas cosas en un mismo todo, para en seguida disociar de nuevo sus elementos, y solamente él es asimismo capaz

[2] Timeo, 28c, en *Platón, Obras completas*, 2a ed., Madrid, Aguilar, 1977, pp. 1133-1134.

de hacerlo. Pero ningún hombre es actualmente capaz de hacer ninguna de las dos cosas, ni lo será jamás en el futuro, sin duda alguna".[3]

El hombre capta en un instante su condición vertiginosa, mide su desproporción. Pero el recuerdo de esta lucidez suya no perdura.

Son innumerables, en la historia humana, los testimonios de la desorientación por un lado, y del sentido de impotente resignación por el otro, que esa vorágine, esa desproporción incolmable, provoca en el hombre en todas las latitudes y en todas las épocas.

Siguen siendo emblemáticas las trágicas palabras que Sófocles pone en los labios de su protagonista del *Edipo rey*: "Los hombres son juguetes de los dioses. Son como moscas en manos de niños crueles: los matan para divertirse".[4]

Y aunque no se llegue a esta estremecedora afirmación del carácter enigmático del destino, son demasiados los interrogantes, las dudas en este terreno; aquello que el hombre es capaz de alcanzar con sus propias fuerzas en relación con lo divino, con el sentido de su destino, nunca pierde la imagen de ser un piélago inseguro y a veces angustioso en que está sumergido. Un fragmento atribuido a Jenófanes dice a propósito del conocimiento: "Ningún hombre ha conocido, ni conocerá, lo que es la verdad cierta en relación con los dioses... aun suponiendo que consiguiese formularla perfectamente, él mismo con todo no la conocería; se trataría sólo de una opinión sobre todas las cosas...".[5] Y después de Jenófanes, Protágoras confesará encabezando una obra suya sobre los dioses: "De los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cómo son en cuanto a su forma, pues son numerosos los obstáculos a tal conocimiento: la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida humana".[6]

3. La razón en busca de una solución

Sin embargo, un impulso estructural empuja a la razón a buscar

---

[3] Timeo, 67e/89b, en *op. cit.*, p. 1161.

[4] Cit. en Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana,* Barcelona, Juventud, 1963, p. 49.

[5] Cit. en André Motte, "L'expression du sacré dans la religion grecque", en *L'expression du sacré dans les grandes religions,* vol. III, col. Homo Religiosus, Publications du Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 232.

[6] Citado. en A. Motte, *op. cit.*, p. 235.

una solución. Es más, la razón, por su propia naturaleza, implica la existencia de la solución. Dice un admirable fragmento de los *Diálogos* del estoico Epícteto:

> "Da gracias a los dioses por haberte colocado por encima de todas esas cosas que ellos ni siquiera han puesto bajo tu dependencia, y por el hecho de que hayan hecho responsable únicamente de las que dependen de ti... Si fuésemos inteligentes ¿qué otra cosa deberíamos hacer en público y en privado sino cantar a la divinidad, celebrarla, enumerar todos sus beneficios?...¿Y bien? Dado que la mayoría de vosotros queréis estar ciegos, ¿no hace falta acaso alguno que en vuestro lugar transmita en nombre de todos, el himno de alabanza a Dios? Si fuese un ruiseñor, cumpliría la obra del ruiseñor; si fuese un cisne, la del cisne. Pero soy un ser razonable, debo cantar a Dios: he aquí mi obra".[7]

Por consiguiente, aun habiendo demostrado a lo largo de todo su camino histórico que ha percibido el sentido de esta desproporción primordial, aun habiéndola gritado o modulado con diferentes tonos, el hombre demuestra, sin embargo, no conseguir recordarla en su práctica de vida. Le sustituye siempre un deseo de plegar el destino a su propia voluntad, un deseo de fijar el significado o el valor como le plazca.

4. La creatividad religiosa del hombre

En todos los tiempos, pues, y bien se puede así decir, por lo visto el hombre ha intentado imaginar la relación que mediaba entre el punto efímero de su existencia y el significado total de ésta. No existe hombre que, de alguna manera, incluso sin pensarlo, no disponga de una respuesta a la pregunta sobre lo que en última instancia le constituye. Esta "imaginación" es obra del dinamismo natural de la razón y por tanto fruto y expresión del tipo cultural que es su sujeto. "Epistemológicamente —nos recuerda Eliade— "imaginación" es solidaria de *imago,* "representación, imitación", y de *imitor,* "imitar, reproducir". Esta vez la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad

---

[7] Cit. por Marcel Simon, "Prière du philosophe et prière chretienne", en *L'experience de la prière dans les grandes religios,* col. Homo Religiosus, Publications du Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 213.

espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares —las imágenes—, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad, porque la misión de las imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece refractario al concepto".[8]

Por consiguiente, la religión es el conjunto expresivo de este esfuerzo imaginativo, razonable en su impulso y verdadero por la riqueza que puede alcanzar, aunque degenerable en la distracción y en la voluntad de posesión del *mysterium tremendum*. Un conjunto expresivo que será conceptual, práctico y ritual, y que dependerá de la tradición, del ambiente, del momento histórico, así como de cada temperamento personal individual. En efecto, cada hombre realiza, él personalmente, por la simple razón de que existe, este intento de identificar, de imaginar aquello que confiere sentido. Una religión depende de la situación histórico-ambiental y temperamental de las personas.

Teóricamente toda persona podría crear su religión. Pero en la vida de la naturaleza hay un papel que es creador de sociedades: el papel del genio. El genio es un carisma eminentemente social, que expresa en medio de la compañía humana, de forma mucho más aguda que los demás, los factores que la misma compañía vive, tanto que estos últimos se sienten expresados en la creatividad del genio mucho más incluso que si se expresaran por sí solos. Por ello sentimos que los ritmos de Chopin o los versos de Hölderlin expresan nuestras melancolías mejor que si nosotros mismos nos pusiésemos a articular notas o palabras sobre el tema. En la historia humana el genio religioso coagula en torno a sí, expresando el talento de la estirpe mejor que cualquier otro, a todos aquellos que, al participar de su ambiente histórico-cultural, sienten valorados en él los dinamismos de su búsqueda de lo Ignoto.

5. Algunas actitudes en la construcción religiosa

Cuando está en la cima de su razón, en la percepción del misterio, el hombre en ningún momento de su historia soporta durante mucho tiempo el vértigo de tal intuición. Al no conseguir construir en la precariedad absoluta, como supone el hecho de encarar la vida ante el enigma final, es como si el hombre buscase

[8] Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1955, p. 20.

un terreno más a su medida en el que su creatividad pueda edificar el "lugar" de su relación con el misterio.

Son innumerables las huellas de esta creatividad que el hombre ha dejado a lo largo de su camino, desde la prehistoria hasta nuestros días.

El hombre, pues, ante el misterio que percibe como determinante para él, reconoce su poder y, no resistiendo el confiarse *sine glossa* a un Ignoto, intenta de alguna forma imaginarlo en relación consigo, en términos que estén en función de sí mismo.

Al darse cuenta de la existencia de muchas religiones, el hombre tiene la impresión de que, para estar seguro del acierto de su propia elección, debiera comenzar por estudiarlas todas, compararlas entre sí y escoger. De hecho podría preguntarse: "¿Cómo hacer para definir y reconocer el valor de una u otra construcción?", puesto que su lógica parece exigirle la profesión de la que constatara como la mejor. La postura oficial del racionalismo moderno y contemporáneo muestra también aquí su carácter abstracto: sólo conociendo todas las religiones, puede escoger un individuo la que en conciencia le parezca más oportuna o verdadera.

Esperar a conocer todas las religiones para después proceder a escoger la mejor es utópico, y lo que es utópico es falsamente ideal. El ideal es la dinámica en marcha de la naturaleza del hombre y a cada paso algo de él se cumple. Este tipo de utopía está fuera de la naturaleza; es un sueño superpuesto, a menudo, pretexto para escapar o para forzar la realidad. Esta utopía es siempre violencia. Suponer que hay que conocer todas las religiones que la historia humana produce con el fin de poder realizar una elección racionalmente honesta, es un criterio cuyo carácter abstracto coincide con la imposibilidad de aplicarlo; en último extremo, al no ser aplicable, deja de ser un criterio natural, racional.

Podríamos entonces replegarnos al criterio de intentar conocer al menos las religiones más importantes, las más seguidas desde un punto de vista numérico, por ejemplo, el cristianismo, el islam, el budismo. Sin embargo, ¿cómo se habría podido aplicar este criterio hace 2000 años en Roma, cuando escribían Tácito y Suetonio, y había en la Urbe un grupito de judíos vinculados "a un cierto Cristo"? Eran los cristianos, de modo que si uno hubiese vivido en esa época y en quellos lugares y hubiese seguido el consejo de cierta opinión culta, tendría que haber pasado por alto a ese minúsculo grupo de hombres y nunca habría descubierto que mi verdad, sin embargo, se hallaba precisamente allí. Si un criterio es verdadero debe ser aplicable en cualquier circunstancia.

Una última forma de la abstracción, hija de la Ilustración, es la idea sincretista. Crear una especie de religión universal que poco a poco fuese tomando de todas las religiones lo mejor; siempre, por lo tanto, cambiante: una síntesis de lo mejor de la humanidad. Pero no se tiene en cuenta que lo mejor para uno puede no ser lo mejor para otro. Nos hallamos ante la clásica presunción de una sociedad en la cual el pueblo debiera estar sometido a la voluntad de un grupo de ilustrados. Es decir, si mi temperamento religioso me lleva a descubrir A, y el de otro le lleva a B, y si una tercera persona quisiera crear un C formado por lo mejor de A y lo mejor de B, este C no tendría en ningún modo las características de universalidad requeridas, porque sería en todo caso una elección igual de temperamental que A y B. Parece más justa en cambio la solución empírica. El hombre nace en un determinado ámbito, en un determinado momento histórico; la religión que expresa su ambiente tiene grandes probabilidades de ser la expresión religiosa menos inadecuada a su temperamento. Por consiguiente, si realmente se quiere establecer una norma, no absoluta, sino de conveniencia, se tendría que decir: que cada hombre siga la religión de su tradición.

El consejo de vivir la religión de la tradición propia sigue siendo la indicación fundamental sin pretensiones. Y en este sentido todas las religiones son "verdaderas". El único deber del hombre es el de la seriedad en su adhesión a ellas.

6. La exigencia de la revelación

Ante su destino, ante el sentido último de sí, el hombre imagina sus caminos proyectando sus propios recursos; en la medida en que su pensamiento y su emoción sean serios, sufre el enigma último como una tempestad de incertidumbre o en una soledad acobardada.

La única ayuda adecuada para la reconocida impotencia existencial del hombre no puede ser más que lo divino mismo, esa divinidad oculta, el misterio, que de alguna manera se comprometa con el esfuerzo del hombre iluminándolo y sosteniéndolo en su caminar.

Esto no puede ser más que una hipótesis perfectamente razonable —es decir, que corresponde al impulso y es coherente con la apertura de la naturaleza humana—, plenamente inscrita dentro de la gran categoría de la posibilidad. La razón no consigue decir

nada sobre lo que el misterio puede o no puede hacer; precisamente para ser fiel a sí misma no puede excluir nada de lo que el misterio pueda emprender.

Si la razón pretendiese imponer una medida a lo divino, por ejemplo, si lo considerara imposibilitado para entrar de cualquier modo en el juego del hombre y sostenerlo en su camino, si llegase a la negación de la revelación, sería "la última y extrema forma de idolatría, el intento extremo que lleva a cabo la razón para imponer a Dios una imagen propia".[9] Antes de cualquier otra consideración, sería un gesto supremo de irracionalidad.

El presentimiento o la afirmación de esa hipótesis de ayuda para el hombre está en el corazón del arte más grande de todos los lugares y de todos los tiempos. Desde Platón hasta hoy se puede leer el grito de la razón que se lanza hacia esta hipótesis, aún brotando en diferentes grados: ¡tan racional es, tan propia de nuestra naturaleza!

En la libertad y pluralidad de formas de todos estos intentos y mensajes, si hay un delito que una religión puede cometer, es el decir: "yo soy la religión, el único camino".

Esto es exactamente lo que pretende el cristianismo. Sería delito en cuanto que resultaría una imposicón moral de la propia expresión a los demás.

En consecuencia, no es injusto sentir repugnancia ante tal afirmación: lo injusto sería no preguntarse el porqué de dicha afirmación, el motivo de esta gran pretensión con la que el cristianismo reta a la razón del hombre.[10]

[9] L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, Madrid, Ed. Encuentro, 1989, p. 178.

[10] Esta labor hace referencia en el pensamiento de L. Giussani expuesto en su obra: Los orígenes de la pretensión cristiana, Madrid, Ed. Encuentro, 1989.

RACIONALIDAD, LÍMITE Y SENTIDO

*Tomás Enrique Almorín O.**

La presente reflexión parte de la consideración de que tanto el racionalismo, que defiende un tipo de racionalidad única, como el irracionalismo, que la contesta, conducen en sus extremos a la explosión. La propuesta es no renunciar a la racionalidad, sino situarla en sus límites y, al mismo tiempo, asumir lo no-racional no como irracional, sino como manifestación limítrofe de lo racional, como condición de esto racional. Así, entre lo racional y lo no-racional se halla el sentido.

Presentación

Uno de los problemas más vivos en la reflexión filosófico-epistemólogica actual es el de la relación entre racionalidad, verdad y pluralismo. De manera general, el problema plantea la cuestión de qué entender por verdad en un mundo caracterizado por el pluralismo en distintos niveles: ético, cultural, histórico, epistemológico. En otras palabras, ¿cómo conciliar verdad con pluralismo? La otra forma del problema es la del relativismo en los distintos ámbitos señalados.

Las distintas respuestas que pueden darse a este problema van desde la postulación —llamada metafísica— de la verdad y la suposición de una racionalidad universal, hasta el relativismo radical de corte posmoderno —por ejemplo el que sustenta Rorty— que fácilmente deriva en irracionalismo, pasando por las posturas que, al respetar el pluralismo, se oponen tanto al universalismo absolutista y al relativismo radical.[1]

La argumentación del relativismo, vista como la posible argu-

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

[1] Sobre estas posturas, *vid.* L. Olivé. "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso", en A. Velasco Gómez (comp.). *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós-UNAM, 1997, (Problemas científicos y filosóficos, 5), pp. 43-55.

mentación de una imposible comunicación entre los seres humanos, sea en el plano histórico (relativismo histórico), en el cognoscitivo (relativismo epistemológico), en el ético (relativismo ético), en el cultural (relativismo cultural), genera contrargumentos que, buscando evitar una postura absolutista de la verdad y de la racionalidad, se libren también de un relativismo percibido como amenaza de anarquía irracionalista en cada uno de los planos enunciados. Esos contrargumentos se elaboran en el seno de los ámbitos especiales; sin embargo, creo que puede plantearse un plano más general que puede sentar los *a priori* de las argumentaciones especiales de la racionalidad y la verdad en cada esfera de la vida humana. Estos "*a priori*" lo son en cuanto hermenéutico-pragmáticos y no abstractos, por lo que la racionalidad que sustentan es también hermenéutica y práctica.

1. Racionalidad e irracionalidad por la vía de la violencia

Dentro de la comprensión corriente en el seno de la disciplina filosófica, se asocia a la racionalidad con el acto argumentativo de "aducir razones", a su vez entendido como el intento de encontrar algún tipo de fundamento que sirva como "piedra de choque" o "muro de contención" a cualquier deriva desvelada sobre los asuntos en discusión. En otras palabras, se asocia racionalidad con la postulación de un fundamento seguro (*certum et inconssum*), atemporal, ahistórico que transforma el dicho argumento en doctrina o depósito de fe racional, lo que a su vez genera una actitud defensiva contra todo aquel que osara rebatirlo. A esto se le ha nombrado últimamente pensamiento metafísico. Este modo de entender la racionalidad —de parte de los que la suscriben como de los que la critican— incluye un elemento de violencia extendida a ambos bandos.

Del lado de quienes critican (y condenan) la pretensión de fundar lo racional y razonable en un fundamento "metafísico" —lado que podemos llamar relativista—, podemos anticipar una actitud violenta en dos sentidos: por un lado, su ataque o defensa, hasta cierto punto legítimos, contra la pretensión de quienes postulan una sola verdad, una "vía única", no sólo en el campo epistémico, sino sobre todo en el ético, el político, el cultural o el religioso. Se trata de una actitud contestataria que, no cabe duda, conlleva cierta violencia.

Por otro lado, la defensa del relativismo es violenta ya no

respecto del centralismo o arresto de "la" verdad, sino respecto de las distintas posturas que reclaman legitimidad y derecho para sí. El relativismo pone de manifiesto el "conflicto de las interpretaciones", lo cual también genera violencia.

Viene ahora a mi mente la crítica al relativismo posmoderno realizada por Apel, como "contradicción performativa", esto es, la pretensión implícita de hacer valer universalmente el derecho y la posibilidad de que no haya universalidad; pero de algún modo, aun aceptando como válida la crítica de Apel, el relativismo mantiene su pretensión de racionalidad, de justificación; aduce razones en su favor, con el fin de hacerse valer ante él mismo y ante otras alternativas.

Sin embargo, el relativismo no está muy lejos del irracionalismo que muy probablemente renegaría aún de la pretensión de algún relativista de hacer valer su postura; esa pretensión tendría cierto tufillo fundamentalista. Personalmente creo que el irracionalismo es imposible en la práctica, puesto que el actuar de cualquier agente que sostenga su "puro querer" de hacer tal o cual cosa, necesita de algún tipo de justificación, aunque sólo sea ante sí mismo. Esto es, al menos, lo que mi experiencia me ha mostrado. Un irracionalismo puro es el de la piedra o el de la mesa; pero quien lo puede postular no es ni piedra ni mesa, ni siquiera un burro. Esto es en el plano práctico; pero en el teórico casi todo es posible. En este plano también es posible el irracionalismo y su argumentación; pero se trata de una argumentación que incoherentemente quiere hacer pasar por racional lo irracional, con la finalidad de imponerlo al menos para su propio derecho. Aceptando en el plano teórico la posibilidad del irracionalismo, su consecuencia inevitable vuelve a ser la violencia, porque implica "la apertura de un escenario de lucha entre opciones irracionales en el que la violencia habría de convertirse necesariamente en la herramienta de mediación entre tradiciones".[2]

Por el lado contrario, el del racionalismo entendido en su sentido absolutista, también se apela al uso de la violencia, pues no se puede olvidar que quien pretende proponer (o imponer) lo universal, no puede prescindir de ella para definir políticamente su posición frente a las pretensiones relativistas o irracionalistas.

Tenemos entonces dos paradojas: 1) la racionalidad universa-

[2] López Álvarez, P., "Apuntes sobre racionalidad, relativismo y libertad", en *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 241.

lista, el relativismo y el irracionalismo radical, conducen a la violencia, que comúnmente es tomada como la actitud más irracional. 2) El relativismo y el irracionalismo tienen alguna pretensión de racionalidad, de justificación: responder al "por qué" ser irracional o relativista es mejor que ser racional o universalista. Y se trata de una justificación, argumentación o comprensión que, al menos para el que la sustente, deberá tener un valor más o menos estable, permanente, que permita estar convencido de ello (los rasgos, justamente, del universalismo).

Lo que resta, entonces, es aceptar que en cualquier sentido hay un ejercicio efectivo de algo que llamamos razón, entendido como "tener razones para", justificaciones para cambiar o permanecer en nuestra actitud. Pero también hay que reconocer que esto va acompañado de cierta violencia o, al menos, de algún conflicto.

2. Una racionalidad histórica y situada donde se juega también lo no racional

¿Es posible, me pregunto, superar estas aporías? Mi respuesta es afirmativa si se toma en cuenta una condición: la condición misma de la razón y la racionalidad. Esta condición —o mejor, condiciones, porque son dos— es, por un lado, considerar a la razón como histórica, situada; y, por otro, verla básicamente como conversación, o sea dialógicamente. Veamos la primera condición.

Aquí deseo introducir una referencia a la hermenéutica que, aunque es mérito de Gadamer haberla puesto por escrito, es ya de "dominio público".

La reflexión histórica de la hermenéutica se centra en tres temas principales: la tradición, la pertenencia y el prejuicio. La problemática en este rubro se plantea a partir de la toma de conciencia de lo que significa la distancia en el tiempo. Aunque el modo de desarrollar este asunto de la historicidad puede variar según el filósofo,[3] el planteamiento del problema es más o menos general; se trata de saber cómo se vincula la comprensión actual con el pasado histórico en su transmisión lingüística. Así, la hermenéutica filosófica se ve obligada a pensar la categoría de tradición; a intentar esclarecer el modo como el intérprete se

[3] Schleiermacher intenta la vinculación con el pasado buscando descubrir en el texto la intención del autor; Heidegger elabora la distancia temporal como *andenken* o rememoración del ser; Gadamer aplica el círculo hermenéutico a la noción de pre-comprensión y Vattimo sostiene una visión nihilista del acontecer histórico.

vincula o pertenece a ella y en qué medida los prejuicios dados por la situación histórica del intérprete condicionan y posibilitan su particular manera de pertenencia a esa tradición, es decir, se ve obligada a plantear justamente la pregunta sobre qué significa comprender y cómo se ejercita efectivamente nuestra racionalidad.

Por otro lado, desde la consideración de la finitud del ser humano que comprende, el asunto de la historicidad se explica como condición ontológica del comprender, en cuanto la conciencia histórica es la síntesis de la tradición que adviene sobre el intérprete y la vinculación del intérprete a su situación, desde la cual encuentra la tradición, lo que hace del ser humano en cada momento una parcialidad, pues éste se encuentra inmerso en una situación desde ya e insuperablemente pre-juiciosa que hace parcial cualquier interpretación. En este sentido, la historicidad es un "concepto trascendental", es decir, un límite irrebasable y siempre operante en el acto humano de la comprensión, esto es, la condición de su posibilidad.

De las anteriores consideraciones hermenéuticas quiero concluir lo siguiente:

Primero. Entiendo que la "comprensión" hermenéutica significa un cierto asentimiento que implica las razones de ese asentimiento; es decir, que comprender es entender, tener razones para asentir ante una situación, enunciado, actitud. Por tanto, la comprensión es un acto racional.

Segundo. La racionalidad del acto comprensivo está situada o condicionada por su pertenencia a una tradición que, independientemente de ser o no asumida más o menos conscientemente, es efectiva y operante en el acto siempre consciente de asumir esto o aquello.

Tercero. Por estar situada, la razón es un entramado de relaciones entre singulares: tiempos, estados de ánimo, condiciones físicas, casualidades, etc., y relaciones concretas entre racionalidades.

Cuarto. La condición prejuiciosa de la comprensión —con o sin conciencia de ella— implica el elemento no racional de la misma. Pero nótese que no digo irracional, como contrario a la razón, sino no racional; es decir, no puesto a disposición del ejercicio consciente de la razón; pero que es susceptible de llegar a esa conciencia. En esto, creo, consiste una de las tareas principales de nuestra razón: en traer a luz lo que ya de por sí somos.

En fin, si algo es la racionalidad, eso es su propia situación;

su ejercicio efectivo delante de lo que se le ofrece como posibilidad, situación, prejuicio. Ello, obviamente, no concluye en un determinismo de la facultad y su ejercicio. En tal caso no estaríamos diciendo nada. Lo que sí podemos concluir es que la racionalidad es situada, histórica, en suma, humana.

3. La racionalidad como experiencia dialógica

La otra condición para superar las aporías de cierta concepción de racionalidad es, según he dicho, considerar a ésta como una conversación.

El lenguaje hermenéuticamente considerado no es sólo un medio entre otros, sino que "guarda una relación especial con la comunidad potencial de la razón",[4] actualizada comunicativamente en el lenguaje. Por ello, creo, el lenguaje no es otra cosa que la racionalidad en su ejercicio, lo cual nos lleva a pensar en la racionalidad como comunicación y sólo como comunicación, quiero decir, como entendimiento. Desde este punto de vista, nos obligamos a ver la esfera del lenguaje como un ámbito ético en que tiene lugar toda meditación y experiencia del mundo. "El lenguaje, entonces, obra como mediación total de la experiencia del mundo sobre todo en cuanto lugar de realización concreto del *ethos* común de una determinada sociedad histórica".[5] De aquí que desde la hermenéutica se considere que el *logos* es comunitario; es dialéctico, no en sentido hegeliano, sino en cuanto vive (y es) en el diálogo finito y calificado de los seres humanos históricos, por el cual el mundo es racional, en cuanto es compartido y articulado por una lengua. En el lenguaje se pertenece, entonces, a un *ethos* vivo y la comunidad es presupuesto y resultado de la comprensión, de tal modo que comprensión, lenguaje y comunidad son nociones correlativas.

El ego y la conciencia autoconstituidos, que guardan estrecha relación con la otra creencia de una razón autosuficiente, están hoy en día aniquilados. El yo y su racionalidad —sabemos— se construyen arriesgando su propia identidad en confrontación con

---

[4] *Vid.* Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 113

[5] Vattimo, *El fin de la modernidad. Hermenéutica y nihilismo en la cultura contemporánea*, Gedisa, 1993, p. 117.

las múltiples alteridades que lo condicionan. Y no otra cosa es el diálogo o conversación.

¿Qué es conversar? "El movimiento de la conversación consiste en el hecho de cuestionar",[6] dejando que la cuestión sea la que plantee el ritmo de lo que se dice, al margen de las opiniones propias y ajenas sobre la cuestión, si bien tomándolas en cuenta. No es un enfrentamiento ni un debate, sino el buen ánimo de seguir la cuestión hasta donde ésta pueda seguir. La conversación es sin duda oposición, pero no contradicción (como dice Guardini).

Ahora bien, postular la racionalidad como conversación suena muy bien —y hasta bonito—, pero también algo bizarro, poco riguroso. En realidad no se trata de decir que nos pongamos a charlar y nos dejemos de hacer ciencia, política o filosofía en el sentido más riguroso y profesional que pueda significar ese "hacer". No se trata de esto, sino de ver en la conversación, en virtud del acto de cuestionamiento que la caracteriza, un modelo de hacer ciencia, política o filosofía. Porque entiendo que la conversación es una exploración de las posibilidades en la búsqueda de la verdad, por cuanto el cuestionar sigue la lógica de la pregunta y la respuesta que llama Gadamer y es contrastación como quiere Popper.

Pero sigue siendo insuficiente decir que la racionalidad es su ejercicio en el diálogo o conversación. Bien sabemos que los productos más acabados de la cultura, aquellos que genera la razón humana, como la filosofía, la ciencia, el arte, lejos de crearse en medio de conversaciones, exigen el retiro y el silencio para hacerse. Pero también, en fin de cuentas, todos esos productos acaban siendo puestos a la consideración de una comunidad de expertos o recibidos por un auditorio o público lector; momento en el que reside su importancia, su interés y su efectiva influencia en la cultura. Y este "poner en común" es también una forma de diálogo, es decir, tiene la forma del diálogo que originalmente es entre personas. Además, la conversación no se entiende aquí como un mero "pasar un buen rato" o "matar el tiempo", sino como "exploración de la verdad". Se trata de averiguar algo sobre un asunto, lo cual puede conducir al malentendido y al conflicto, situación por cierto muy frecuente. En esos momentos, la argumentación se hace necesaria porque el conflicto nace de la exigencia de clarificar

[6] Tracy, D., *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 35.

asuntos que en otros momentos no son problemáticos. Pero entonces la argumentación, es su sentido de "aducir razones", es un momento de un campo más amplio que es la conversación

Ahora bien, la conversación puede llevarnos a barruntar lo que hay de verdadero en el decir, pero no siempre sucede así. Unas veces porque no queremos seguir conversando, estamos anclados en nuestros prejuicios o convicciones; otras, porque el "diálogo" es tan sólo una pantalla que encubre otras intenciones o intereses, se trata de un diálogo "sistemáticamente distorsionado". Por estas muy comunes situaciones, es quizás por lo que tanto Habermas como Gadamer postulan ciertas "reglas del diálogo" que intentan obtener de la propia experiencia dialógica; pero de cualquier modo eso me parece algo excesivo. No creo que el diálogo pueda normarse o trazarse al modo de la metáfora de la ciudad en Descartes; ni tampoco que baste con organizar las reglas que en la práctica dialógica se observan, para garantizar la autenticidad o denunciar la inautenticidad de todos los diálogos posibles. La conversación, siendo algo vivo, podrá seguir por cauces inusitados y crecer como la ciudad de la metáfora de Wittgenstein: para cualquier lado con sus suburbios, baldíos y centros comerciales.

La conversación, entonces, es una experiencia, la experiencia de la razón o la sin-razón que se pueden jugar en todo diálogo real; no se puede, por tanto, prefijar los rumbos que se seguirán. Sin embargo, sí creo que hay un cierto "deber ser" del diálogo entendido como ejercicio mismo de la racionalidad. Este "deber ser" no es un puro "contrafáctico" o un *a priori* trascendental (o *cuasi*), sino ante todo una experiencia ética o, dicho de otro modo, una experiencia de pluralidad, de alteridad y de límite; un *a priori* hermenéutico.

4. La racionalidad como experiencia de límite y de pluralidad

La razón y sus argumentos no es pura, siempre versa sobre algo; sobre algo que es otro que ella, una alteridad, algo que se le da como un opuesto, como un cierto límite y que además puede ser visto desde distintos puntos: los de los seres racionales situados.

Si aceptamos que la racionalidad es una experiencia dialógica, esa experiencia nos muestra dos alteridades, dos límites: la del asunto sobre el que versa un discurso que pretende racionalidad y la de los interlocutores con su razón bien situada. Nos muestra, justamente, que la racionalidad es una experiencia de límite y de pluralidad.

Si se acepta —como por mi parte afirmo— que la razón tiene una estructura dialógica, la racionalidad que de ella deriva no es ni la imposición de sus leyes inmanentes, que harían de lo racional lo real (idealismo), ni la pasiva sumisión de un receptáculo vacío a lo que de fuera le venga y nada más. Se trata más bien de una dimensión relacional en la que entran en juego diversos factores. Así, ya se trate de textos, personas, problemas matemáticos, problemas políticos, etc., la racionalidad es una especie de choque entre alteridades; la que comprende y la que se intenta comprender.

Pero la racionalidad no sólo es diálogo con lo que se intenta comprender, sino también, y sobre todo, diálogo entre los que intentan comprender, los que mutuamente se oponen y se limitan, aunque no de modo violento necesariamente.

De lo anterior veo un juego interesante entre alteridad y limitación. Por un lado, lo que se busca inteligir es inteligible dentro de sus límites o formalidad; algo es algo, como algo definido y opuesto a otras cosas. Sólo dentro de unos límites entendemos algo, como un poema o un acto religioso. De donde entiendo que el límite es condición de sentido y de racionalidad para quien busca entender algo.

Por otra parte, está la limitación de los distintos puntos de vista, la pluralidad; la cual también hace posible lo racional, en la medida en que hace patente la parcialidad de la razón situada y, al mismo tiempo, le permite a ésta expandir su círculo de entendimiento, siempre y cuando se esté dispuesto a ser cuestionado por los otros puntos de vista.

Así, creo que la alteridad, sea de lo que se busca entender y comprender, sea la de los seres racionales que buscan entender, es el límite doblemente necesario de una racionalidad entendida como experiencia dialógica: el límite como la forma de lo que se pueda conocer, entender y comprender, y el límite como limitación ética de la racionalidad.

Resumiendo esos *a priori* hermenéuticos de la racionalidad, tenemos:

a) Es una razón situada, histórica, relativa, por tanto,

b) cuajada de hiatos y de elementos no racionales, pero no necesariamente irracionales;

c) es dialógica para bien y para mal.

d) es, sobre todo, una experiencia de alteridad y de límite.

Para concluir mi reflexión, fijo ahora mi atención en la noción de límite.

5. El límite como condición de sentido

El límite como formatividad y como alteridad es la condición del sentido de la experiencia humana.

La noción de forma —que tienen una larga tradición— la entiendo aquí con un doble significado: lo que ya está formado y que se nos ofrece al entendimiento y la percepción, pero también lo que podemos formar, o sea, la posibilidad de crear nuevas formas. En ambos casos, hay una remisión a una noción originalmente espacial y material de forma. Se trata, entonces, de formatividad estética que, en ambos casos, es la condición del sentido estético del mundo. Entonces, la forma es un límite que hace posible ese sentido.

Pero el mundo no es sólo sentido estético, sino también sentido ético y existencial, en medio del cual preguntamos por nuestro futuro, por las razones de nuestro actuar y decidir, por "¿qué es el ser humano?", por la trascendencia, etc.

El sentido existencial se constituye gracias a la alteridad de los otros, al intercambio dialógico —principalmente gracias a la educación, aunque no de manera exclusiva—. Los otros son realmente el límite que proporciona nuestro sentido, ya sea como identidad o disenso, porque también el disenso tiene sentido por los otros, puesto que es contra los otros. En cualquier caso se trata siempre de una oposición de alteridades, que fungen como límites, esta vez éticos, que posibilitan ese sentido.

Caemos entonces en la cuenta de que el límite y el sentido se articulan. El límite, luego, no es una imposibilidad, sino la condición de posibilidad del comprender y del razonar. La acotación de los límites es lo que conforma un mundo y su sentido. Pero —me pregunto ahora—, ¿sobre qué eje se articulan el límite y el sentido? Y paso al final de mi intervención con una breve nota personalista.

6. La persona como articulación del límite y del sentido

El que comprende, la razón situada, es un sujeto. Más propiamente, son unos sujetos humanos. El límite como formatividad de lo que se recibe o se inventa (la forma creada), así como la limitación ética intersubjetiva, son, ambos, la experiencia de los

sujetos humanos; sujetos que se "hacen" —por así decir— frente a los objetos o las formas; pero que más se hacen como intersujetos, en ambos casos frente a lo otro y a los otros. Estos sujetos experiencian su racionalidad como ese "inter" con lo otro y con los otros, pero también consigo mismos. Con lo otro como un poder o no-poder; con los otros como un querer o no querer, y consigo mismos como esa articulación entre el poder y el no poder; entre el querer y el no querer, es decir, como contingencia y decisión. Y esto es, justamente, el límite: contingencia y decisión; la libertad humana; lo que define a la persona.

Concluyo citando de nuevo a Romano Guardini: **el límite es el ser humano mismo... y también es el sentido y el ámbito de la verdad.**

DEL LÍMITE DE MI MUNDO A LOS MUNDOS POSIBLES

María Teresa Muñoz Sánchez*

Los *límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.

(Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6)

Dondequiera que hay una práctica y una concepción, no es que la práctica surja de la concepción sino que justamente ambas están ahí.

(Wittgenstein, *Comentarios sobre La rama dorada*)

En el presente trabajo se pretende un análisis del concepto de límite en la obra de un filósofo de indudable influencia en el pensamiento contemporáneo, Ludwig Wittgenstein. Tras una exposición breve de la propuesta solipsista del Tractatus, en la cual el yo transcendental, metafísico, se muestra como el límite ontolingüístico, la atención se fija en las Investigaciones filosóficas *donde el lenguaje se presenta como el portador de la cultura humana, ámbito en el cual la humanidad se engendra y se contempla continuamente a sí misma, de tal forma que la deconstrucción wittgensteiniana del lenguaje nos permite tomar conciencia de la arbitrariedad de la conceptualización lingüística propia. Esta toma de conciencia tiene un profundo valor práctico, es decir, nos libera de las ataduras a las que nos somete nuestro lenguaje, nos muestra, precisamente la arbitrariedad del límite mismo.*

La filosofía moderna tiene como rasgo diferencial que toda reflexión acerca de las cosas ha de ser analizada previamente. Se parte de la pregunta por el conocer y desde ella se sostiene el primado de la subjetividad.

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

La palabra representación viene a ser clave en este proceso: pensar es representar. Lo que está ante mí es aquello de lo que yo tengo conciencia, de manera que tener conciencia de algo nos remite a la autoconciencia, que viene a ser la condición de posibilidad de la conciencia de lo demás, en tanto, representación es mi representación en principio. Yo soy en todas las representaciones: ésta es la certeza mayor. El yo pasa a ser criterio para determinar el límite de lo que puede ser conocido; la creencia verdadera justificada es conocimiento. Del lado del objeto, el ente está arrojado ante mí. He aquí, pues, el circuito entre sujeto y objeto. ¿En virtud de qué podría yo asegurar que hay algo fuera que no sea a su vez mi representación? La entidad pasa a ser la objetividad, el estar dado ante mí. Cada cosa, cada ente, posee características determinadas dadas. En el contexto moderno conocer consiste, pues, en constatar las cosas que tengo ante mí, que están ahí. El sujeto es un tener ante sí tanto al objeto como a sí mismo. ¿Quién dice, pues, que para la Modernidad el sujeto no es cosa? El sujeto se convierte en el auténtico ser. Por ello mismo, es el límite desde el cual determino qué sea el ser y cómo es posible conocer.

Con el giro lingüístico se mantiene, en principio, el predominio teórico de la posición egocéntrica.[1] Se sostiene la relación semántica de retrato lógicamente ordenado entre los elementos lingüísticos significativos y los elementos extralingüísticos, posición que paulatinamente se abandona en beneficio de la concepción del conocimiento como creencia socialmente compartida.

La figura que claramente permite ilustrar el paso de una concepción egocéntrica a otra de carácter descentrado o cuyo centro es la comunidad es Ludwig Wittgenstein (1889-1951). En el llamado primer Wittgenstein el criterio delimitador entre el sentido y el sinsentido, entre lo que puede o no ser dicho, es la noción de orden lógico, el cual se estructura desde una posición

[1] "El rasgo más general de la perspectiva egocéntrica es su supuesto de que, en último término, todo el edificio del conocimiento ha de cimentarse en las experiencias privadas, inmediatas, del sujeto. De modo que todo nuestro esquema conceptual pende del hecho de que cada uno de nosotros aprende o justifica sus conceptos a partir de los objetos privados que forman la masa con la que construyen los ladrillos del edificio del conocimiento y aún las sólidas edificaciones de la ciencia", Alfonso García Suárez, *La lógica de la experiencia,* Madrid, Tecnos, 1976, p. 23.

solipsista, el yo transcendental, metafísico,[2] es el límite; en las obras escritas a partir de 1929 la noción de gramática profunda, en tanto conjunto de normas que regulan los usos y los juegos de lenguaje, abre la noción misma de límite articulada en torno a una forma de vida. Así, desde una noción de límite restrictiva, demarcadora, se avanza hacia los límites posibles. Límites, por lo demás, no fijados *a priori*, flexibles, arbitrarios.

Del primado del orden lógico a los juegos del lenguaje

La cuestión que el autor del *Tractatus* pone sobre la mesa es desde dónde puede trazarse el límite del conocer. Éste se establece, como señalamos, a raíz de la imposición del orden lógico como criterio de significación, atendiendo precisamente a aquello de lo que no se puede hablar. El yo ocupa con respecto al mundo una posición transcendental, no pertenece al mundo sino que es un límite del mismo, una "presuposición de su existencia". No es un objeto, por tanto no puede ser el referente de un nombre, no puede ser dicho.[3] Así, pues, el solipsismo del *Tractatus* ha sido calificado de "crítico" o "transcendental", en el sentido de que el sujeto que *se muestra* en él no es un objeto del mundo sino un presupuesto del mismo.[4] Se trata entonces de un solipsismo sin sujeto, es el yo quien delimita y posibilita el mundo en virtud de su carácter de límite; pero, también, precisamente por ello, no es relevante fenoménicamente sino transcendental, metafísicamente.[5] Es un

[2] En su texto *La lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, Trías señala la distinción implícita en la propuesta de Wittgenstein, entre transcendental y lo metafísico, siendo aquello el límite y no un más allá desde el cual se instituye sentido. En cualquier caso, la noción de metafísico aplicada aquí al sujeto se atiene a la propia propuesta wittgensteiniana explícita: "El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite - no una parte del mundo." (*Tractatus*, & 5.642). Comparto la interpretación de que Wittgenstein, efectivamente no está pensando en un afuera, en un más allá del límite, sino en el ser como límite. No hay afuera, sustentante, fundamentador, causa última.

[3] Sigo en este punto la interpretación de García Suárez, *op. cit*, pp. 44 y ss. Desde una perspectiva distinta, Eugenio Trías señala en la *Lógica del límite, op. cit.*, que "Ese sujeto, a diferencia de Kant, no instituye desde más allá del límite del mundo, un tribunal transcendental desde el cual se critica y se juzga, y se propone, lo que se da a conocer y pensar." p. 369.

[4] García Suárez, *op. cit.*, p. 49.

[5] Véase Pilar López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986, especialmente, apar. II, "El sujeto como límite del mundo", pp. 54-66.

límite ontolingüístico, por supuesto, no cosmológico. Por ello, el filósofo vienés considera el solipsismo correcto pero indecible (*Tract.* p. 5.62). El yo no pertenece al mundo, y por ello, tampoco al lenguaje. No se puede decir, sólo se muestra, en tanto límite mismo. "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (*Tract.* p. 5.632). No es que el sujeto constituya la realidad, sino que la posibilita. No estamos tratando con el sujeto de la psicología, sino con un sujeto de naturaleza ontolingüística. Es una necesidad lógica que el sujeto metafísico sea inexistente, ya que es condición de posibilidad de todo lenguaje posible.

Lo místico se encuentra más allá, tanto de lo que puede ser conocido como de lo que puede ser dicho con sentido. Lo que está afuera de mí sólo se muestra, de ello propiamente yo no puedo hablar, aunque sea lo importante. En este ámbito, sólo cabe el silencio. En el límite del espacio lógico que estructura el mundo se sitúa lo transcendente, la lógica, la ética y la estética.

Todo lo que puede decirse en el lenguaje es función de lo que las proposiciones elementales pueden decir, y ellas son combinaciones de nombres que representan objetos. Si mundo y lenguaje coinciden, si sus límites se superponen es porque ambos están regidos por las reglas de la lógica. Como dijimos, la noción de orden lógico funciona como criterio delimitador. De manera que "El método correcto de la filosofía sería éste: no decir nada más que lo que se puede decir, (...)".[6]

Esta labor de carácter crítico transcendental se mantiene en el segundo período de su obra. En el prólogo a las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein señala: "El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino *a la expresión de los pensamientos* el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo."[7]

En ambos periodos trató de entender la estructura y los límites del pensamiento,[8] analizando la estructura y los límites del len-

[6] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Intr. y trad., Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Universidad, 1987

[7] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM, 1988, [1ª. ed. en ing/ale. 1953] (las cursivas son mías).

[8] Para algunos autores como Pears, esto constituye una labor análoga a la emprendida por Kant. "Wittgenstein trató de delimitar exactamente la frontera entre el sentido y el sinsentido, de tal modo que al tropezar en éste pudiera uno darse cuenta de ello y detener la investigación. (...) Su intención no era sólo formular instrucciones para no caer en la

guaje.[9] Sin embargo, en su nueva propuesta del lenguaje histórica y dinámicamente entendido hará descansar la "verdad" en la praxis social. Los juegos de lenguaje aparecen y desaparecen,[10] se alteran y se introducen nuevas reglas,[11] sin un fin prefijado, sin un orden *a priori,* sin evolución teleológica posible. Como una ciudad de creación antigua y de desarrollo histórico, nuestro lenguaje, suma dinámica de juegos lingüísticos que se rigen por reglas instituidas por los hombres, no está erigido sobre un plan; tiene un crecimiento orgánico que se consuma en una multiplicidad. Las reglas gramaticales son el criterio delimitador; por tanto, el límite se volvió flexible. No hay un límite fijo y *a priori* sino límites posibles.

El cambio fundamental en su planteamiento, y eje de lo que nos interesa destacar en esta intervención, radica en el papel que hace jugar a lo real. En el *Tractatus* sostiene que la estructura de la realidad es isomórfica con la estructura del lenguaje. Una proposición elemental es una concatenación de nombres, los cuales son, por lo menos en algunos casos, equivalentes a los nombres propios en sentido lógico de Russell, de manera que es la definición ostensiva la que convierte a un signo en un nombre. Aplicando a la teoría pictórica recogida en el *Tractatus* la teoría denotativa de los nombres, según la cual el significado de un nombre es el objeto que denota, diremos que las concatenaciones de nombres expresan hechos atómicos o estados de cosas efectivamente existentes y éstos son concatenaciones de objetos. El sentido de una proposición se concibe como determinado por las condiciones bajo las cuales es verdadera, las condiciones de verdad. De acuerdo con el modelo denotacionista, se determina el significado de los nombres asociando a éstos con el objeto corres-

---

tentación de decir lo que no puede ser dicho en el lenguaje, sino también para tratar de entender la estructura de lo que puede ser dicho". David Pears, *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973, [1a. ed. Londres, 1971], p. 11. Ahora bien, la labor de Wittgenstein, en tanto entendió la interna relación entre ser y lenguaje, pensar y decir, es mucho más radicalmente crítica.

[9] También sigue siendo la misma, en sentido general, la concepción del filosofar como actividad. Si bien se abandona la pretensión de alcanzar la exactitud absoluta, en ambos periodos se pretende hacer desaparecer los problemas filosóficos mostrando que se basan en malentendidos de la lógica del lenguaje. La filosofía es, pues, en ambos periodos, una terapia. Véase Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, [1a. ed. alem. 1985].

[10] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones, op.cit.*, & 23.

[11] *Ibidem*, p. 83.

pondiente. Es, por tanto, la denotación el eje sobre el cual gira la noción de orden lógico, derivándose así un realismo restrictivo, aquel que presupone un mundo ordenado, bien estructurado por reglas fijas, retratable en nuestro espejo interior.

La lógica en esta concepción se concibe como algo sublime, en tanto nos permitirá determinar los límites de nuestro conocimiento que son los límites del mundo. Aquello que está más allá de los límites de mi lenguaje no es inteligible, no lo puedo conocer, de ello no se puede hablar: "Los límites de mí lenguaje significan los límites de mí mundo" (*Tract.* 5.6).

Ahora bien, "mi lenguaje" no es el lenguaje que utiliza el sujeto empírico, sino el que constituye el sujeto transcendental, del mismo modo que "mi mundo" es el posibilitado desde el límite. "Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo" (*Tract.* 5.64).

En las *Investigaciones* sugirió que, a decir verdad, lo que sucede es todo lo contrario: el lenguaje determina nuestra visión de la realidad, porque vemos las cosas a través de él; por otro lado, el lenguaje no tiene una esencia común o, en caso de que la tenga, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas.[12] El lenguaje es una forma de actuación, y tal vez por ello, hay acciones que son estrictamente la emisión de una palabra [prometer, blasfemar, insultar]; no es posible aludir a una supuesta esencia del concepto, únicamente podemos constatar la concordancia de los hombres[13] en una *forma de vida*; lo que nos permite determinar lo correcto y lo incorrecto.

Lo que se viene a poner en crisis es la concepción esencialista del lenguaje. No hay tal cosa como una esencia que nosotros podamos alcanzar tras la depuración del concepto; lo que alcanzaremos, con la propuesta filosófica que implica esta concepción del lenguaje, es estudiarlo como un fenómeno para clarificar la finalidad y funcionamiento de las palabras. Aprendemos el uso del término por adiestramiento, al ser introducidos en una *forma de vida*, aprendemos a utilizar las expresiones lingüísticas en contextos, de modo que se niega la posibilidad de entender como función primordial del lenguaje el retrato de la realidad. Esto no supone, en ningún caso, que en Wittgenstein haya un abandono total de las

---

[12] David Pears, *op. cit.*, p. 12-13.

[13] L. Wittgenstein, *Investigaciones, op. cit.*, p. 241.

cuestiones ontológicas o de la referencia. En él hay prioridad de las cuestiones de análisis del lenguaje en el cual se apela a las regularidades del mismo, al contexto comúnmente compartido en el que una palabra o una expresión están en su elemento, allí donde se desenvuelven naturalmente. El niño no aprende el significado de una palabra, aprendiendo primero la realidad y después la palabra. El filósofo no puede explicar la significación de los términos desde un punto de vista ontológico, sino mediante usos[14]. No niega la existencia del mundo pre-lingüístico y su interrelación con el lenguaje, no hay más que recordar el papel fundamental que juegan las formas de vida ("genuino transcendental wittgensteiniano")[15] en el análisis de la posibilidad de lenguaje.

El uso de una palabra se monta sobre la base de nuestra conducta común, una base constituida por la concordancia en reacciones primitivas, en tipos de conducta pre-lingüística, prototipos de formas de pensar y no resultados del pensamiento. Hablar un lenguaje es parte de una *forma de vida* (*Inv. Fil.*, p. 23). Ésta es lo que tiene que ser aceptado, es lo dado (*Inv. Fil.*, p. 226). De nuevo, el límite es transcendental. La forma de vida es, pues, el límite desde el cual determinamos el sentido y sinsentido.

Así, el concepto de orden lógico no se entiende en éste, su segundo periodo, sintáctica ni semánticamente sino pragmáticamente desde un uso efectivo y real en los juegos de lenguaje. Tal uso que está sometido a reglas públicas y compartidas, mismas que articulan las condiciones de asertabilidad. Los ámbitos de sentido, los juegos de lenguaje, se estructuran entonces en la *gramática profunda*.[16] Desde ahí debemos plantear la nueva noción de límite en Wittgenstein.

> Decir "esta combinación de palabras no tiene ningún sentido" la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones. Si yo rodeo un lugar mediante una valla, una línea o alguna otra manera, puede que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que

[14] *Ibidem*, p. 361 y 363.

[15] Recupero de Jacobo Muñoz este planteamiento de las formas de vida como el genuino transcendental wittgensteiniano, Jacobo Muñoz *et. al.* (ed), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 26.

[16] Wittgenstein utiliza el término gramática en dos sentidos: como el conjunto de reglas que articulan los juegos de lenguaje y como el estudio de dichas reglas.

> forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado por los jugadores; o puede indicar dônde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra.[17]

El lenguaje es un tipo de actividad reglada cuyas normas adquieren su significado a partir de la actividad, no son *a priori*, no tienen una existencia separada de la propia actividad que posibilitan. No existen reglas "*per se*", como hechos objetivos, separados de las actividades que realizan los hombres. Son inmanentes al propio lenguaje; por ello, enseñar una regla no es explicar su significación, sino que nos vemos remitidos a la conducta común de los hombres, a las reacciones naturales. Aprender una regla, seguirla, no es interpretarla, sino ser introducido por adiestramiento en actividades sociales establecidas. Las reglas no pueden ser correctas o incorrectas porque son ellas las que señalan los criterios de corrección. Son las jugadas en el juego de lenguaje las que son correctas o incorrectas. Ello no significa que el acuerdo entre los hombres decida lo que es verdadero o falso; los hombres concuerdan en el uso del lenguaje, en el lenguaje que usan. "Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida"(*Inv. Fil*. p. 241).

La ironía de las reflexiones de Wittgenstein radica en que la palabra "significación" remite a la práctica de un uso lingüístico común; lo que llamamos una significación sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad —factual o posible— de situación de uso de un signo lingüístico. El rasgo esencial de las prácticas es el dinamismo, por ello, nuestras formas de representarnos el mundo, que se compone de prácticas lingüísticas y extralingüísticas y proposiciones exentas de duda, va cambiando, no es fija e inmutable. Este planteamiento supone una forma de vida y una estructura del juego del lenguaje. Son las concordancias en las conductas humanas, las que permiten asertar algo, las que determinan las condiciones de asertabilidad.

La intención de este tipo de análisis *gramaticales* no es únicamente verbal. Su objetivo último es tan ontológico como lo era el de la filosofía tradicional. Esta investigación, nos dice el propio Wittgenstein, no se dirige a los fenómenos sino a la posibilidad de los fenómenos mismos.[18] Es por esta propuesta de interpretación

---

[17] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas, op. cit.*, p. 499.

[18] *Ibidem*, p. 90.

de nuestras conductas lingüísticas que podemos decir que la "esencia se expresa en la gramática".[19] No hay una esencia del conocimiento, no hay una esencia del mundo que yo tenga que retratar. Sólo hay conductas lingüísticas, reguladas y compartidas socialmente.

Ahora bien, ¿no equivale esto a disolver nuestro tráfico con la realidad?, ¿es la realidad un invención lingüística?, ¿qué es, entonces, conocer?, ¿qué es la realidad? Sólo a través de las reglas y de la práctica y dominio de éstas, puede el sujeto establecer una ontología.[20] No es que la justificación del uso de un concepto no pueda ser hecha desde la experiencia, sino que son razones *gramaticales* las que presentan este intento como conceptualmente erróneo. Las proposiciones exentas de duda no son empíricas, aunque en un primer acercamiento pudieran parecerlo, son proposiciones gramaticales. No se puede apelar a nada ontológicamente determinado previo al lenguaje.

Por tanto, si —como señalamos— el rasgo esencial de las prácticas es el dinamismo, nuestras formas de representarnos el mundo van cambiando. Se debe, por tanto, descartar las nociones de fundamento del conocimiento y de la filosofía como detentadora del poder del análisis para poder sacar a la luz la esencia misma del conocimiento, como capaz de fijar los límites de lo significativo y, por ello, los límites del mundo. No hay un mundo sino mundos posibles.

Entre el límite y la pluralidad

Finalmente la filosofía es análisis del discurso en la medida en que nosotros mismos somos discurso, somos lenguaje; por ello, en última instancia, la filosofía esclarece las interpretaciones del mundo que nos rodea y de nosotros mismos. No podemos, en ningún momento, decir que los problemas de la filosofía surgen más del lenguaje que del mundo, "porque al analizar filosóficamente el lenguaje estamos analizando, de hecho, *lo que se considera perteneciente al mundo*. Nuestra idea de lo que pertenece al dominio de la realidad nos es dada en el lenguaje que usamos.

[19] *Ibidem*, p. 373.
[20] Al respecto, *vid.* Jacobo Muñoz, *op. cit.*

Nuestros conceptos establecen para nosotros la forma de la experiencia que tenemos del mundo."[21]

Ser partícipe de unos juegos de lenguaje significa estar adiestrado en *un* dominio del lenguaje. Nuestras certezas cobran fuerza en tanto juegan un papel dentro de *nuestra* forma de vida. La aceptación de dichas certezas es algo que se muestra en nuestras conductas.[22] No se trata de establecer condiciones de verdad a través de las cuales fundamentemos el fundamento mismo. El fundamento del lenguaje no tiene fundamento. No hay un sujeto que se haga cargo del mundo, sino que el mundo es un gran juego de lenguaje, en el cual se entrecruzan, se enlazan múltiples juegos dados y posibles. El sujeto, dador de sentido, posibilitante del mundo mismo y límite, en la concepción anterior, no es más que uno de los juegos posibles, dados. Las certezas o proposiciones exentas de duda no derivan de la experiencia, sino que son las que constituyen la experiencia ya que no hay una experiencia pre-lingüística. Lo verdaderamente primario son las prácticas.[23]

El mundo no está dado, sino que, como el lenguaje, es un gran juego complejo, combinación de diversos juegos estructurados normativa e internamente que se conjugan en forma dinámica. Así, hay múltiples conjugaciones factuales y posibles.

Este primado del contexto y la interpretación, esta lingüistización radical de la realidad nos abre a una concepción del mundo desde la pluralidad que plantea también ciertos problemas, en tanto supone un relativización de lo humano al contexto. Y lo que es más, implica un primado de la diferencia que si bien plausible no debería ser acríticamente asumido ya que lo que se pone en juego es siempre la relación entre culturas, más bien, entre nuestra cultura y las otras. Desde la perspectiva wittgensteiniana, el encuentro entre diversas formas de vida no debe implicar, en ningún caso, una actitud valorativa o clasificatoria de lo otro, de lo ajeno, a partir de nuestras propias formas de vida. Tal como señala Rush Rhees,

[21] Peter Winch,.*Ciencia social y filosofía,* Buenos Aires, Amorrortu, 1990, [1a ed. ingl. 1958], p. 20-21.

[22] *Vid.* Ludwig Wittgenstein. *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 7, 204, 427-8, 284-5, 344.

[23] *Ibidem*, p. 96 y ss

> Cuando estudiamos sistemas éticos distintos del nuestro, nos sentimos especialmente tentados a interpretarlos. Nos inclinamos a pensar que las expresiones tal como se utilizan en estas discusiones éticas tienen el significado que *nos* sugieren, en lugar de mirar lo que aquí se hace con ellas. (...) Al considerar un sistema ético distinto puede haber una fuerte tentación de creer que lo que *nos* parece que expresa la justificación de una acción es lo que realmente la justifica en este sistema, mientras que las razones reales son las razones que se dan. Estas *son* las razones a favor o en contra de la acción. "Razón" no siempre significa lo mismo; y, en ética, debemos abstenernos de dar por sentado que las razones tienen que ser de un tipo distinto a tal como vemos que son.[24]

De manera que será siempre preciso apelar al sentido de la responsabilidad, que nos permita aceptar las otras formas de vida como "modulaciones" de la vida, ahora sí, de la forma de vida entendiendo ésta como el dato de nuestra historia natural, como la forma de vida de los humanos, y no de forma restrictiva como el conjunto de costumbres, hábitos, normas, instituciones propias de un pueblo.[25] Siendo así, es preciso que, si bien conscientes de los límites trazados desde nuestra forma de vida, estemos dispuestos, no a incluir otras formas extrañas dentro de dichos límites sino a ampliar nuestra forma de vida, a recorrer los límites que distinguen el sentido del sinsentido. Se trata, en definitiva, de una opción de carácter ético,[26] de un modo de estar en el mundo. La

---

[24] Rush Rhees, "La concepción wittgensteiniana de la ética" en Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Barcelona, Paidós, 1997, [1a. ed. ing. 1965], pp. 62-63.

[25] En su texto, *Vértigos argumentales*, Anthropos/UAM, 1994, Carlos Pereda señala pertinentemente, según lo entiendo, que "el uso de la expresión a de vida es equívoco en Wittgenstein, oscila entre: a) a de vida como el dato de nuestra historia natural, como la forma de vida de los humanos, y b) a de vida como la Sittlichkeit hegeliana, el conjunto de costumbres, hábitos, normas, instituciones... propias de un pueblo.", p. 142.

[26] Si bien, como hemos analizado, el ámbito del lenguaje se abre y pluraliza, lo místico, la ética, permanecen excluidos. Sigue considerando, tanto en su *Conferencia sobre ética* como en sus conversaciones sobre religión, que los temas éticos y religiosos son inexpresables, son inefables. Si bien la ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje, en ningún caso podríamos considerar la ética como un mal uso del lenguaje, aunque algunas expresiones sobre hechos pretendidamente éticos sí lo sean (cuando confundimos juicios de valor relativos con juicios absolutos).

ética no se puede decir, hay que *mostrarla*.[27] La opción ética más radical es la posibilidad de cambiar los límites del mundo.[28]

[27] Precisamente por ello, al final de la *Conferencia sobre ética*, *op. cit.*, Wittgenstein habla en primera persona.

[28] En el *Diario filosófico (1914-1916)* (trad. Jacobo Muñoz), Barcelona, Ariel, 1982, se puede leer: "Si la voluntad, buena o mala, tuviera algún efecto sobre el mundo, sólo podría tenerlo sobre sus límites, no sobre los hechos (...)"(5-7-16).

JUEGO, LÍMITE E INTERPRETACIÓN

*José Luis Calderón C.**

Juego, límite e interpretación se corresponden —bajo intención hermenéutica— según una puesta en juego de cosas e interpretaciones hata el límite en que el "como algo" interpretativo toma la forma del "como si" lúdico, y el "como si" lúdico cobra su idealidad en la obra de arte. Pero estos términos se corresponden también —señala el autor— según el signo de los tiempos: ahí donde el "giro interpretativo" supone un "giro lúdico", a propósito de una puesta en juego del ser del hombre, hasta el límite de una crisis total y final —y de una gana de que la entrada en la existencia de la poesía sea, por entero, la de la vida como juego—.

"...se experimenta el ser (...)
sólo allí donde meramente puede
comprenderse lo que ocurre".

Gadamer

El concepto de juego se presenta como un concepto límite. Más allá de este concepto no se produce sino su propia puesta en juego. El límite es el borde al que el juego lleva toda cosa, en tanto que la pone en juego. Lo propio del juego es la puesta en juego de todas las cosas hasta su límite. Y la puesta en juego del juego mismo es el límite en cuanto tal.

Que el juego lleve las cosas hasta su límite implica que se lleve a sí mismo en ello. Que el juego se ponga en juego él mismo lo cumple como límite de sí. El juego es su propio límite; y como puesta en juego de todo, es también el ámbito de movilidad del límite como tal. El límite es originariamente móvil, dada la puesta en juego de cosas que así lo produce: como un límite —el límite

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

del juego y el juego del límite— que se sustrae a sí mismo. Como límite que se pone en juego él mismo, el juego es "la unidad del juego y el no-juego (Axelos). Como juego que "se sustrae a sí mismo sin cesar" (Axelos), o como juego que es "sin esencia" (Derrida), el límite es la marca y el momento en que la ausencia y la presencia, el sentido y el sin-sentido, la apariencia y la realidad, se juegan a la vez como lo mismo de lo otro y lo otro de lo mismo.

Es experiencia ordinaria e inequívoca la de que, al interior del juego, el sentimiento del jugador sea el de que el juego "no pueda (o no deba) pararse nunca" (Baudrillard): es el caso en que el sujeto mismo es quien decide abrirse al juego. Pero es dada también la intuición acerca de la posible existencia de un juego último que sea más bien él quien juegue con nosotros, y también sin parar. El juego es entonces el que uno mismo decide jugar, pero también el que escapa, por siempre, a toda iniciativa. Todos los juegos se juegan, en última instancia, al interior de una puesta en juego última de todas las cosas hasta su límite, incluido este mismo juego último que por ello —y en tanto que desconocemos la clave a la que responde o si en efecto responde a algo así— se sustrae a sí mismo sin cesar, revelándose en las múltiples oportunidades que tenemos de cifrar y decidir por completo o a medias los juegos que jugamos, como siendo jugados también nosotros y por la misma suerte de sustracción. O no hay una clave última de lo que, como totalidad, ha sido, es y será, desde siempre y para siempre, puesto en juego, o si la hay nos resulta también en todo tiempo inaccesible, de manera que la inexistencia de un cierre último de cosas o la imposibilidad de conocer un cierre así, constituyen la trama de ser y logos en que consiste, para la perspectiva humana, la condición de juego de todas las cosas o la sustracción de sí de todo lo que, como puesto en juego, se nos muestra como juego y como límite, es decir, como la forma —de quiebre— de cómo juega con nosotros el hecho de que la inexistencia o la condición de resto ininteligible del "maestro del juego" (Axelos) se nos presente, inevitablemente, como "juego sin jugador" (Axelos).

El juego es, en tanto que límite, "un proceso cuyo término es, cada vez, desconocido" (Axelos). A cada momento de juego, lo que, como puesta en juego, se pone y depone, es la sustracción de sí del juego, que de nuevo decide, llevándola hasta su límite, la originaria movilidad de todos y cada uno de sus propios momentos, como momentos perfectamente indecibles. El juego es, 1) el que

permite que el jugador decida su entrada en él y su propia salida, 2) el que permite que el jugador decida su entrada pero le retira su decisión de salida, 3) el que permite que el jugador descubra, de buenas a primeras, cuál es la salida del juego que muy antes lo ha sorprendido como un juego de entrada inopinado, y 4) el que no permite decisión alguna ni de entrada ni de salida, puesto que la sustracción de sí del juego, en ese nivel, es la del no-juego o la del propio sujeto como no-jugador: el que resulta materialmente jugado por todo un orden de cosas en ese momento o para siempre desconocido.

Entramos o no entramos, intencionalmente, a formas y niveles de juego determinados por nosotros mismos, pero desconocemos la totalidad de niveles y de formas en que la puesta en juego de todo, es el juego de las intersecciones y los desplazamientos, los empalmes, los englobamientos y las sustracciones. Respecto de las dos actitudes básicas que adoptamos ante las cosas en general, la de la participación y la del distanciamiento, los términos de cómo entramos y salimos de cada uno de esos dos campos actitudinales son, a su vez, los de una continua salida y entrada, deliberadas y no deliberadas, a las múltiples formas y niveles de juego cuya puesta en juego, sin parar, es la de la misma intersección, desplazamiento, ampliación y empalme de cosas, con relación a lo cual jugamos ansiosamente a ser jugados o quedamos de todas formas sujetos a ese mismo juego que no esperábamos jugar.

El juego es el del límite y el límite es el del juego, como el ámbito de movilidad de todas las cosas puestas en juego hasta el límite de no obedecer a un cierre último o de no poder hacerlo inteligible. Jugamos y somos jugados hasta el límite de que todas y cada una de nuestras iniciativas de entrada y de salida, de participación y distanciamiento, responden ya a una previa y por completo inadvertida puesta en juego de intersecciones, empalmes, desdoblamientos, etc., a la vez que definen un nuevo impulso o variante de juego en que resuena, por último, el límite de sí o la sustracción sin cesar del propio juego como la unidad del juego y el no-juego, del jugar y el ser jugado. El centro móvil del límite o su determinación de juego, es esta puesta en juego de los niveles y las sustracciones, de forma que la entrada a niveles de juego de mayor inclusión, es también la retirada total o parcial de nuestras iniciativas, así como la toma de decisiones es, a la par, la del mismo juego que se nos revierte. El límite de las cosas es el juego de llevarlas y traerlas, de ser llevadas y traídas y de ser llevados y

traídos nosotros mismos en ello; es el juego de mantenerlas y mantenernos, incesantemente, en el borde de una zona de presencia tensada por otra de ausencia que sólo se juega en el propio límite de la conciencia que va y viene: que se detiene y se distiende en el sentido del sin-sentido y en la fuga de una razón que siempre se recobra.

Reconociendo entonces esta estructura o movimiento de juego y límite, tan pronto como propongamos algo en el medio del discurso y las acciones —jalonados por el punto límite hacia el que ambos términos se ponen en juego uno respecto del otro—, se trata, no de que cancelemos o desacreditemos por completo lo que hayamos hecho y dicho, sino de soltarlo respecto de posibles ataduras o impaciencias, y mantenerlo así —suspenderlo— en el justo límite en que logremos advertir que tan pronto como ello pueda surtir el efecto esperado, puede también no hacerlo, y viceversa, o de que tan pronto como nos llevemos a nosotros mismos en ello, podamos de igual forma ser sustraídos de dicho juego, ...pudiéndose tratar también de que pueda no tratarse de esto mismo, y no por algo ajeno al hecho de que "ya no se trata de convencer a nadie" (Pániker).

Jugar al límite de las cosas es situarse en este punto de tensión o margen originariamente móvil en que lo dicho y lo no-dicho reverberan lo uno en lo otro, y en que el sentido de nuestras acciones se muestra receptivo al menor cambio posible de dirección. El sentido de las cosas, en ese momento en juego, se detiene en el quicio liminal en que se resuelven, transitan y de nuevo se disparan los demás sentidos que lo ponen en juego a él mismos hasta el límite de su propia sustración o deconstrucción, de manera que si partimos hoy en día de la situación límite que define a la existencia humana, el tema articulado de límite y juego responde también a esta puesta en juego del ser del hombre hasta el límite del desencantamiento o puesta a punto de crisis total y final. La puesta en juego del concepto límite de juego y la determinación de juego del límite, no pueden menos que detenerse —o seguir jugando—, pero en el modo de una necesaria contracción de lo que hasta ahora hemos cifrado en materia de experiencia humana, historico-social, cultural e individual. Ante una amenaza de estallido nuclear o de exterminio ecológico del planeta, ante un "estado terminal de la cultura de occidente" (Trías) o la "sombra de la uniformidad que está cubriendo al mundo entero" (Nicol), el vaivén de la conciencia tiene que corresponder ahora a su propia

"descodificación" (Pániker). La tónica de movimiento parece ser, sin dejar de trazar una acción positiva hacia delante, la de un reordenamiento o reconstrucción general de cosas que nos pone ante la alternativa límite de cambiar en lo fundamental o de perdernos quizá para siempre. El juego y el contrajuego de la acción positiva y el dejo retroactivo, del progreso y el retroprogreso, o de la ambivalencia misma, constituyen el límite en que se borda un nuevo estatuto de lo real y del discurso y un nuevo registro o "paciencia de ser" (Gilbert).

La gana de una experiencia humana más suelta, libre de referencias inamovibles, totalitarias, reduccionistas o excluyentes, y apuntalada necesariamente, lúcidamente, por un *plus* de sentido y de creatividad, es el temple de ánimo al que invitan y son invitados, el juego del juego y el juego, también, de la interpretación.

Si la interpretación es tal porque supone el reconocimiento de otras posibilidades interpretativas acerca de lo mismo, el juego es juego a partir de que su resonancia decisiva es la del juego de las posibilidades hasta el límite de su propia puesta en juego o sustración de sí sin cesar. Al igual que en el juego como en la interpretación, las posibilidades son las del tanteo y el tanteo es el del límite. El tanteo lúdico de las posibilidades y el tanteo interpretativo de la comprensión, se modulan así a partir de que el límite de la interpretación lo pone el hecho de que "lo que es, nunca se puede comprender del todo" (Gadamer), y de que el límite del juego es su propia "regla fundamental": la de que "no puede pararse nunca" (Baudrillard), de forma que no puede tampoco dejar de sustraerse desde el límite de sí mismo como no-juego o desde la unidad del juego y del no-juego como el límite en cuanto tal y como tal movimiento de vaivén o automovimiento. Si no hay una interpretación última o un primer sentido de las cosas, es porque tampoco hay un último lance de juego: el sentido sólo se cumple en "sentido direcional" y "el comprender es siempre un suceder" (Gadamer). Juego e interpretación se corresponden según el juego interminable de las posibilidades y las posibilidades siempre inconclusas de la interpretación; y si lo dado es algo siempre ya interpretado, esto dado como algo es también, y por lo mismo, lo posible de ser jugado: hasta el grado de jugar ello mismo con nosotros hasta el límite, y de poder nosotros pensar ese límite según este mismo tono lúdico y hermenéutico.

La experiencia primaria de juego, como juego definido y por

todos reconocible, es el juego del "como si": como si un elemento de pura apariencia fuera algo real, no más que en el ámbito delimitado de espacio y tiempo al que entramos y del que salimos cuando queremos. Pero la estructura lúdica del "como si" supone la estructura interpretativa del "como algo", y el como algo interpretativo está presto a tomar la forma del "como si" lúdico: el juego es el de las interpretaciones, y la interpretación es la de su puesta en juego. En el caso del juego es jugar a interpretar, desde ya, que algo se presenta "como si fuera algo otro"; es interpretar algo como algo jugándolo ya como si fuera algo otro. En el caso de la interpretación es interpretar, desde ya, que algo se juega como algo, pero para arriesgarlo enseguida "como si fuera algo otro".

Jugar es siempre jugar a "algo": ese "algo" en que consiste tal juego particularmente en lugar de otro, y ese otro "algo" que consiste en la puesta en suspenso de las referencias finales de la vida seria y preocupada. Las reglas de juego y la racionalidad libre de fines o promotora de fines aparentes, determinan, desde dentro, el sentido del juego particular que se quiere; pero el sentido último del juego, la referencia de "algo como algo" o el "algo" al que refiere en última instancia el "como si" lúdico, es que es juego y nada más. El "algo" al que refiere el juego es, así, su propio límite: el límite entre un juego y otro, y el límite entre juego y realidad; al tiempo en que el límite de la interpretación es el de no tener que apreciar la interioridad del juego "como algo" que desconoce la propia fascinación del "como si".

Y si el juego se cumple en su idealidad: la de su transformación en obra —en obra de arte—, el sentido aquí del juego, como círculo cerrado de sentido, es "la entrada en la existencia de la poesía" (Gadamer), o juego límite de interpretaciones, donde la única pregunta que procede es "a qué hace referencia lo que está ocurriendo", por encima del cuestionamiento de si lo que ocurre en el ámbito de la poesía como *plus* de sentido "es o no real" (Gadamer). Es el momento de la mediación total o sustracción de todo ser-para-sí del que juega. El juego así jugado, como el que a todos se les revierte, es el conjunto de actores y espectadores respecto de una totalidad de sentido que encierra, simbólicamente, "la permanencia en lo fugitivo" (Gadamer), y que ahí nos invita a demorarnos.

Un límite de juego responde a un sentido de la totalidad, y otro, a una totalidad de sentido. El "como si" lúdico, "como algo" siempre ya interpretado pero todavía no-transformado —en obra poética—,

pone en juego un sentido de la totalidad, en tanto que se cierra sobre sí mismo o se agota en el puro ámbito de la apariencia: ese "algo" que lo define como tal juego en particular a diferencia de otro, o esa totalidad de sentido que dice que su "chiste" es ése y no otro, termina sustrayéndose al sentido último de sí mismo como totalidad: el que revela que es juego y nada más que juego; por tanto, el que supone su propio límite como cierre de interpretación. El juego es juego, y la interpretación termina por desvanecerse en el automovimiento de pura apariencia. Pero el "como si" lúdico, "como algo" no nada más interpretado, sino siempre ya transformado en una obra que por lo mismo asegura la permanencia o identidad de su decir, pone en juego esta misma identidad o totalidad de sentido, justo elevando el sentido de totalidad de lo que, como pura apariencia muda, significa (o de-significa) ser juego y nada más que juego, al hecho —de instauración poética— de ser juego y algo más; por tanto, definiendo un horizonte de interpretaciones siempre abiertas, toda vez que ese "algo más" que aquí se juega es la inserción de la apariencia en la misma recuperación de lo real (arte y religión, arte y política, arte y tecnología, etc.), así como una referencia a lo indeterminado o la promesa de restitución simbólica de un orden íntegro que siempre nos detiene ahí.

El sentido es el ahí de la demora y la demora es la del juego como límite: toda comprensión del sentido solicita la demora —el tanteo— de la interpretación, pero el juego simbólico de un sentido que reúne —tensionalmente— lo que debe ir junto —cuando la recuperación de lo real por parte del juego artístico integra y se integra también a la experiencia de lo sagrado—, no sólo pide el ánimo de la demora, sino su celebración en el templo límite del ser.

El doble pliegue de realidad e irrealidad es el punto de quiebre en que sólo así, simbólicamente, relumbra, en el juego ordinario, en el juego del arte y en el juego de lo sagrado, el ámbito de la sin-razón o juego del mundo: "el juego como símbolo del mundo" (Fink) irrumpe, como por asalto, en estas diferentes formas de encantamiento y transfiguración festiva de las cosas.

Y el concepto de juego como modelo de la experiencia hermenéutica (Gadamer), apunta a integrar también un *plus* de sentido, como cuando la cultura se establece como el ámbito de lo que es más cuando lo compartimos. El giro ontológico-conversacional de la hermenéutica filosófica, responde al sentido medial del juego

que dice que todo jugar es un ser jugado. El primado del juego sobre la conciencia de los jugadores, es el continuo de lenguaje e historia como estructura englobante y huella de nuestra finitud: es la determinación de la razón como real e histórica y referida a lo dado-interpretado, en lo cual se ejerce y se pone en juego hasta el límite de lo que "la excede y le acaece" (Gadamer). Y si la interpretación es lo que ofrece la tensión nunca resuelta entre hombre y mundo, la racionalidad hermenéutica se presenta como esencialmente abierta: abierta hasta lo simbólico, como para poder decir que "el que está en condiciones de ver el conjunto de la realidad como un círculo cerrado de sentido en el que todo se cumple, [...] es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros" (Gadamer).

EL ESPACIO ÁGRAFO DE LA VERDAD

*Leticia Flores Farfán**

Tomando como punto de partida que el Mundo es un entramado de sentido, este texto reflexiona en torno a las diversas configuraciones significativo-realizativas que el hombre articula a través de la palabra, tanto hablada como escrita, y la inscripción de este sentido en el mythos *o relato fundamental que sustenta la significación en una determinada topología cultural.*

En los comienzos la verdad era ágrafa. La palabra hablada, palabra alada según el poeta Ciego, obtenía su fuerza, su vigor y su poder del transitar fugaz, libre y poderoso de la voz viva. La palabra sonora, la voz que se dice, que se muestra y se expone, se jugaba por entero en el movimiento plástico de la entonación y en la potencia vivaz del aliento y las respiraciones. Las palabras habladas emitidas en una cultura oral primaria, es decir, en una cultura que no conformaba el sentido de mundo a través de la escritura, tal y como lo señala Walter Ong,[1] eran acontecimientos, hechos que en su calidad de suceso se movían en la pronunciación única e irrepetible que los insertaba en el campo de lo perecedero y evanescente. El incesante manifestarse en esa acción de estar volando liberaba a la palabra de la constricción del espacio limitado y fijo de la página, la tablilla, el papiro, y la abría a la topología de los ríos, de las montañas, de los cantos, de los vientos.

El sonido se manifestaba siempre por intervención de un poder; a un tigre se le toca, se le olfatea, se le saborea estando callado y muerto, pero si se escucha su rugido entonces algo

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

[1] Walter Ong. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, F.C.E., 1997, p. 38.

acontece y hay que huir, refugiarse o cuando menos ponerse alerta. La palabra estaba íntimamente ligada a la acción; en cada pronunciación, en cada recitación formularia,[2] en cada evocación mítica, el mundo y sus objetos se configuraban. Las palabras entrañaban un potencial mágico[3] porque no se encontraban separadas del poder que las accionaba.[4] Eliade nos cuenta que en Timor, cuando un arrozal no crece, alguien, conocedor de las tradiciones míticas del arroz, se traslada al campo y pasa la noche recitando los mitos de su nacimiento pues

Al recitar el mito de origen, se obliga al arroz a mostrarse hermoso, vigoroso y tupido, como era cuando *apareció por primera vez*. No se le recuerda cómo ha sido creado, a fin de "instruirle", de enseñarle cómo debe comportarse. Se le *fuerza mágicamente a retornar al origen*, es decir, a reiterar su creación ejemplar.[5]

Entre *mythos* y *logos* no hubo una separación primigenia: palabra que realiza, relato verdadero, narración sagrada eran las voces que traducían su significado. Fue un largo y variado camino de racionalismos el que hizo tanto valorar peyorativamente al mito al encerrarlo en la irracionalidad, en la "mentalidad primitiva y salvaje", en las tinieblas de la superstición y la locura, de lo fantástico, lo inverificable, lo arbitrario, lo increíble, lo engañoso, lo prelógico, como sobrevalorar al *logos* como razón, como relato profano, explicativo, sensato, mensurable, riguroso, demostrable. La alteridad escindida y antagónica provocada por este tipo de mirada posibilitó una brecha aparentemente insalvable entre los discursos deliberados que argumentan e informan y aquellos otros

---

[2] De acuerdo con Ong, las fórmulas son "frases o expresiones fijas repetidas más o menos exactamente (como proverbios) en verso o en prosa", *ibidem*, p. 33.

[3] "...conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad...si se llega a domesticar a ciertos animales, es porque los magos conocen el secreto de su creación". Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Ed. Labor, 1994, p. 21.

[4] Todavía siglos después de esta eventualidad oral primaria y ya bajo el influjo de la escritura alfabética, Gorgias sigue suscribiendo la creencia en el poder de la palabra:"La palabra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión", en *Fragmentos y testimonios*, tr. José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 1980, p. 88.

[5] *Op. cit.*, p. 22.

que revelan y fascinan,[6] reduciendo toda la apuesta de significación humana al salto cualitativo de Mito a *Logos*.

Pero el pensamiento mítico no conoció esta fractura; *hierós logos*, palabra sagrada, es la fuerza que teje el sentido de mundo, que recorta la facticidad y sus posibles. Y no hay más prueba de la verdad de un mito cosmogónico que el mundo mismo. El mito es un relato de acciones, de acontecimientos en donde intervienen fuerzas, poderes que se manifiestan materialmente en el mundo y sus contornos; al paso de un dios, las rocas se movían, los ríos se desviaban, los mares se estremecían. Y esta irrupción indómita e imprevista de las fuerzas divinas vuelve a la narración mítica en un acontecimiento sagrado, un acaecer excelso que configura el rostro del mundo, pues la emergencia de los divinos desgarra violenta y decididamente la amorfa textura del caos y su sinsentido.

La palabra sonora no es una cosa inerte, un objeto separado o aislado del objeto que nombra: "Lakhmu y Lakhamu aparecieron y fueron llamados con un nombre";[7] ser y ser nombrado son una y la misma cosa. La voz se mueve en la narración y en el relato, y se aleja de los listados y las definiciones. Y aun en aquellas ocasiones, en que en las culturas orales encontramos una enumeración,[8] ésta se manifiesta siempre al interior de una historia que cuenta un acontecimiento, un incidente dado en el tiempo. La palabra alada no permite ser "analizada", es decir, seccionada, cortada, pues la emisión sonora no autoriza los cortes: cada sonido es único e

---

[6] *Cfr.* Carlos García Gual. *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos, 1989, Biblioteca de Divulgación Temática 43, pp. 9-26; P. Grimal. *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, 1989, pp.9-13; y José Carlos Bermejo Barrera. *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, AKAL, 1988, Colección Historia del Mundo Antiguo 16, pp. 7-13.

[7] *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación.*, edición y traducción de Federico Lara Peinado, Madrid, Trotta, 1994, Colección Paradigmas, p. 47.

[8] "Las culturas orales primarias por lo general colocan su equivalente de los listados en las narraciones, como el catálogo de navíos y capitanes en la *Ilíada* (ii.461-879): no se trata de un recuento exacto, sino de un despliegue operativo en un relato acerca de una guerra... Incluso las genealogías que provienen de una tradición marcadamente orales resultan, de hecho, generalmente narrativas. En lugar de una recitación de nombres, encontramos una secuencia de "engendró", de afirmaciones de lo que alguien hizo: "e Irad engendró a Mehujael, y Mehujael engendró a Methujael, y Methujael engendró a Lamech" (*Génesis*, 4:18)". Walter Ong, *op. cit.*, p. 100.

inapresable; "...es un suceso en el tiempo y "el tiempo avanza", inexorablemente, sin interrupción ni división"[9].

La condición efímera y evanescente de la producción sonora obliga al pensamiento oral a buscar los mecanismos para mantener a la verdad, es decir, a la palabra realizada en la memoria. Sin embargo, la memoria oral no será jamás una memoria exacta, palabra por palabra, como la de la escritura.

En la tradición oral, habrá tantas variantes menores de un mito como repeticiones del mismo, y el número de repeticiones puede aumentarse indefinidamente. Los poemas de alabanza a los jefes invitan a la iniciativa, al tener que hacer interactuar las viejas fórmulas y temas con las nuevas situaciones políticas, a menudo complicadas. No obstante las fórmulas y los temas son reorganizados antes que reemplazados por material nuevo.[10]

Las culturas orales ajustan los cambios a las tradiciones de los antepasados; las escritas, en tanto habilitan el análisis, la distancia y la crítica, posibilitan las fracturas violentas.

La voz ágrafa es acumulativa y redundante antes que analítica y ahorrativa. Para mantener vivo en la memoria un acontecimiento, un relato primigenio, es necesario que éste se cuente una y otra vez; y no sólo eso, pues para mantener vivos a los mitos, para que lo que se sabe siga configurando al mundo como es, tal y como señala Eliade, será condición que se ritualice, es decir, que el hombre se haga contemporáneo del tiempo fabuloso de los comienzos, de la atemporalidad en donde todo tiempo y toda significación se forja. El tiempo, parafraseando a Borges, es la substancia de la que estamos hechos, es el ser mismo del hombre y, por ello, cada hipótesis que avanzamos sobre el tiempo vale como medio de acceso a lo desconocido, es decir, lo eterno. Nombrar la eternidad es hacer patente, que no necesariamente problematizada, la herida siempre abierta provocada por la ausencia, el sinsentido, la incertidumbre de los límites mismos que atraviesa todo el campo de la significación. El mito repele y fascina porque nos revela una verdad que el concepto no aquieta.

En una cultura plenamente oral, el pensamiento se vincula a su expresión y su comunicabilidad. El saber no se separa de los lugares en donde se encuentran y luchan los hombres, de los espacios en donde participan de manera comunitaria para la rati-

[9] *Ibidem*, p. 79.
[10] *Ibidem*, p. 48.

ficación de la verdad con la que se encuentran involucrados. La palabra hablada es una voz viva que se juega en el discurso próximo, en la exposición pública, en un siempre presente ambiente real, en el que se encuentran también presentes y actuantes los gestos, las modulaciones vocales, la expresión facial y todo el marco humano y existencial dentro del cual se produce siempre la palabra hablada real. Sin embargo, la saturación empírica es insuficiente para dar cuenta de la significación de la palabra. El sentido de lo que se sabe, la efectividad de la verdad que se asume, se fija por lo que Goody y Watt[11] llaman la "ratificación semántica directa", pero ésta supone un haz complejo de saberes, unas formas de vida y de creencia que llevan a los participantes del encuentro de habla a asentir o a denegar aquello que escuchan. Todo un campo imaginario[12] y simbólico[13] envuelve el diálogo situacional por la identificación comunitaria que se establece con lo sabido. "La vista aísla, el oído une", como dice Ong,[14] pues el sonido envuelve al oyente y al hablante dentro de una misma sintonía. La palabra hablada no conoce de autoría y mucho menos de plagio. Eso sí, sabe del acto testimonial en donde la palabra dada se empeña y en donde la veracidad de lo dicho se ratifica en la efectividad de los actos. La confianza tradicional depositada en los ancianos emana del saber oral que en ellos se acumula y en la fuerza configurativa de la verdad que transmiten.

La palabra entonada es un suceso, un acontecimiento que al darse configura al mundo como tal. "Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado",[15] según reza el *Enuma Elish*, el cielo

---

[11] "The consequences of literacy", en J. Goody, (comp), *Literacy in traditional societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 29, citado por W. Ong, *op. cit.*, p. 52.

[12] Asumiendo la caracterización que realiza Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*, tomo I, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 10, el imaginario "no es imagen de. Es creación incesante y esencial indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras-formas-imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de "alguna cosa". Lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obras de ello".

[13] "La eficacia simbólica se concreta, no en lo que el símbolo dice, sino en lo que el símbolo real-iza; lo que eleva a realidad significativa y eminente. Cabe decir que el símbolo no representa la realidad sino que la con-figura", Patxi Lanceros. *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997, p.10.

[14] *Op. cit*, p. 75.

[15] *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación.*, edición citada, p. 47.

aún no existía; y así todas las cosas. Nada es que no haya sido nombrado: "Tu palabra [de Enlil] -es plantas, tu palabra -es grano,/ tu palabra es el agua de la creciente, la vida de todas las tierras".[16] Y así se relata lo que siempre ya ha estado: el lenguaje, soporte de las divisiones, marca de la diferencia, huella de la distinción, eventualidad sagrada[17] que al cortar y separar con el nombre que real-iza, nos aleja de la inmanencia muda del mundo animal, de esa inmediatez perfecta de estar "*en el mundo como el agua dentro del agua*" según palabras de Bataille. La palabra distingue al hombre de cualquier otro existente, pero en tanto don divino, la palabra nos emparenta con los dioses y nos religa con los otros hombres. El nacimiento de la palabra se mueve en una pura gratuidad porque el don divino no conoce de razones sino de humores, pasiones y arrebatos. Y la madre Khubur "abriendo su boca" sentenció:

Yo he pronunciado en favor tuyo el conjuro, exaltándote en la Asamblea de los dioses, y te he dado todo poder para dirigir a los dioses. ¡Sé el más grande, sé mi esposo único! ¡Que se exalte tu nombre por encima de todos los Anunnaku! Y ella le dio la Tablilla de los Destinos, que sujetó a su pecho: "¡Que tu orden sea irrevocable, que (tu palabra) se realice!". Tras ser así exaltado Kingu y adquirida la dignidad de la supremacía, (ella decretó) a los dioses, sus hijos, este des(tino): "¡Abriendo solamente la boca, (apagad) el fuego! ¡Que vuestro veneno concentrado neutralice la fuerza superior![18]

Se fijan los destinos, es decir, la naturaleza de las cosas, sus cualidades y sus poderes. La palabra hablada, acaecer fluídico y perecedero, se entrelaza con la palabra escrita, que inmóvil e inerte reta al inexorable transcurrir del tiempo. El *Enuma Elish*, texto escrito cuya fecha de redacción es discutible,[19] comparte la creen-

[16] Citado por Wayne Senner. "Teorías y mitos sobre el origen de la escritura: panorama histórico", en Wayne Senner, (comp.). *Los orígenes de la escritura*, México, Siglo XXI, 1992, p. 19.

[17] Sobre la idea de separación, corte o ruptura que se encuentra inscrita en lo sagrado, confróntese Diamond, A.S. "El origen del lenguaje a través de las lenguas semíticas y bantúes", en *Historia y orígenes del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 279-304.

[18] *Enuma Elish*, edición citada, p. 51

[19] Se presume que el texto fue elaborado durante el reinado de Nabucodonosor I (1124-1103 a.e.), *cfr*. Federico Lara Peinado, "Introducción" en *Enuma Elish*, ed. cit., p.12.

cia de muchas sociedades antiguas, entre ellas Egipto, de que la palabra hablada y la escrita no guardan separación pues si bien las palabras de este himno quedaron inscritas en tablillas, no por ello dejó de ser recitado anualmente con motivo de las solemnes fiestas regeneradoras del Año Nuevo (*Akitu*), y en otras señaladas ocasiones cúlticas.[20] Los dioses les hablan a todos los hombres, no les escriben pues la palabra que no se dice, la voz que no se ritualiza pierde la fuerza de real-izar al mundo y sus contornos.

Pero la escritura es también un don divino. Zeus regala este don a las musas que inspiran al poeta, relata Diodoro Sículo; los escribas sumerios atribuían su oficio al designio de *Nabû* quien era venerado como "el inventor de la escritura", "el escriba sin rival", "el escriba de los dioses que empuña el estilo de junco";[21] y en Egipto, Thoth es el patrono de la escritura pero al mismo tiempo es custodio administrativo del orden establecido, protector contra la rebelión: "tú serás escriba allí y mantendrás en orden a los que están en ellas, *a los que puedan realizar actos de rebelión...contra mí*".[22] A diferencia de la palabra hablada que se otorga por igual a todos los hombres, la escritura es un regalo divino que sólo se ofrece a unos cuantos: los escribas.

La escritura, siguiendo a Ong,[23] establece un lenguaje "libre de contextos" o un "discurso autónomo", que no puede ponerse en duda ni cuestionarse directamente porque en el escrito el autor no está presente y porque la palabra queda inscrita en un discurso visual y ya no auditivo, pasando así del mundo fugaz del sonido a un mundo silencioso y permanente en el espacio. La palabra se convierte entonces en una cosa inmóvil separada del objeto que nombra. Ya Platón,[24] en su crítica a la escritura, denunciaba que ésta hacía existir fuera del pensamiento lo que sólo existía dentro de él. Esta distancia que se establece con el texto, la posibilidad de volverlo a leer y examinar, abre camino al análisis y al pensamiento abstracto, a la construcción del concepto. A diferencia de la palabra hablada que no separa el saber de lo sabido y guarda los acontecimientos dentro de la eventualidad singular y única de su pronunciación, la escritura vuelve el discurso "objetivo" en tanto

[20] *Ibidem.*, p. 11.
[21] *Cfr.* Senner, *op. cit.*, p. 19.
[22] *Ibidem*, p. 20.
[23] *Op. cit.*, p. 81.
[24] *Fedro*, 274-277.

desapasionado y exento de la fuerza de la entonación y la plasticidad de los gestos.

Escribir implica separar, hacer marcas e incisiones en objetos de material duradero; conlleva presentar en un solo golpe de mirada a la palabra en toda su extensión, habilitando su partición en fonemas y morfemas; habilita cosificar la voz en el texto y hacer recaer a la verdad no en el intercambio dialógico sino en la manifestación irrefutable del "libro dice". La interiorización de la escritura abre al pensamiento al juego de la distancia, al campo de lo universal, al rigor y a la precisión, a la reflexión y producción intimista, y, al límite, a la separación solitaria y cosificante del Yo, tal y como la claridad y distinción de Descartes la soñara. La escritura fragmentó las palabras y en ese mismo acto de separación segmentó a lo real y su transcurrir indiviso. La invención de los calendarios fue terreno propicio para creer que el tiempo podía ser dominado. Conjuntándose con los instrumentos de medida y observación, la escritura contribuyó con su registro a guardar "...múltiples observaciones repetidas de los acontecimientos, permitiendo así valoraciones precisas de sus similitudes y diferencias, conduciendo a generalizaciones sobre sus movimientos y a predicciones sobre el futuro."[25] La verdad pudo empezar a entenderse como correspondencia, en la medida en que la palabra adquirió una existencia separada del objeto al que representaba; asimismo pudo elevarse al rango universal en el momento en que se aisló de los contextos funcionales y sagrados, en los que se exponía la verdad oral. Los que escriben se relacionan con su lengua y el mundo de manera muy distinta de aquellos que la hablan sin saber escribirla. Es producto de una extraordinaria ingenuidad el creer que la escritura dibuja lo real pero no modifica la forma de concebirlo. El pensamiento escrito quiere dominar el fluir de lo real con la quietud devastadora de la letra, pero la realidad se resiste y ríos de tinta se han derramado para tratar de acallar su rebeldía; otros tantos, muchos menos por supuesto, se han vertido para mostrar su resistencia permitiéndonos tomar distancia de cualquier nostalgia fonocentrista.

Si bien el arte de escribir respondió, sin duda, a una racionalidad económica, al oficio de administrar, que se ubicó en el palacio y en el templo, y se inscribió en el oficio de escriba que requería

[25] Jack Goody. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p.106.

de un largo y detenido aprendizaje del manejo de las herramientas que posibilitaban su oficio y de la gran cantidad de signos que conformaban su escritura, no por ello lo puesto por escrito fue un saber totalmente ignorado por el pueblo ágrafo; los textos también registraban los mitos fundacionales, las acciones de los dioses y los reyes, las leyes que regían la convivencia comunitaria, las prácticas técnicas, la huella astrológica en su expresión calendárica, es decir, todo el campo de la significación y del sentido. El hombre común no conformó ni configuró su idea de mundo directamente a través de la escritura; por mediación de los escribas, la verdad divina y el conocimiento sagrado de artes y oficios que de ella emanaban le eran traducidos. El texto caligráfico posibilitó la administración de lo sagrado, reguló sus invocaciones, normativizó los pedidos y las entregas, reglamentó sus rituales; la acción de religarse con los dioses, los otros hombres y el mundo quedó bajo la mirada vigilante del escriba, guardían de las palabras escritas. Pero no fue sino hasta la interiorización de la escritura alfabética vocálica griega[26] cuando el pensamiento se vio realmente transformado por la marca visible. Esta nueva invención, en tanto representó gráfica y fonéticamente las unidades mínimas sonoras, proporcionó un sistema de escritura de asombrosa simplicidad, de pocos signos, y de fácil aprendizaje. La facilidad de su divulgación, interpretación y enseñanza la convirtieron en una escritura susceptible de ser "democratizada", es decir, apropiada por un gran número de personas. Sin embargo, este proceso no se desarrolló ni rápida ni homogéneamente; en Grecia, por ejemplo, la alfabetización no fue un hecho extendido e interiorizado aún en tiempos de Platón; las propias críticas del filósofo a la escritura muestran el rechazo de esa cultura oral hacia la letra y la poca conciencia que el pensador analítico tenía de las transformaciones que la escritura había llevado a cabo en relación a su modo de configurar el mundo.[27] Asimismo, la extensa mayoría de la población era

[26] *Cfr.* Frank Moore Cross. "La invención y el desarrollo del alfabeto", en Wayne Senner, (comp.), *op. cit.*, pp. 76-88.

[27] E. Havelock *Prefacio a Platón*, tr. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994. El carácter analítico de la filosofía de Platón sólo pudo darse en función del texto escrito que habilita la distancia y la reflexión. Platón no fue conciente del impacto que la escritura causó sobre su pensamiento; la epistemología platónica misma con sus ideas silenciosas y quietas, su estar aislado y trascendente son una refutación inadvertida del mundo vivo de la palabra hablada.

renuente a la palabra escrita, en tanto que la verdad seguía circunscrita al acto testimonial, al ritual rememorativo de los banquetes, al honor de la palabra dada y al valor moral otorgado a aquel que la empeñaba; testigos y objetos simbólicos tales como un cuchillo ligado al documento por una correa de pergamino, siguieron siendo todavía siglos después de la invención de la escritura alfabética, testimonios más confiables que autenticaban lo puesto por escrito.[28]

Pero en la medida en que el alfabeto griego no fue patrimonio exclusivo de un cuerpo de escribas o de personajes regios, que su difusión e inscripción caligráfica no fue controlada palatinamente y su uso no se restringió a la contabilidad y el registro como función fundamental, el arte de escribir se ligó a acontecimientos inciertamente profanos. Hacia el año 621 a.e. aproximadamente, se puso por escrito el código draconiano y con él se abrió camino una tradición gráfica de códigos legales que otorgaron a la ley permanencia al desligarle del humor siempre incierto del actuar aristocrático. Pero el maridaje de la ley con la letra trajo también la posibilidad de su cuestionamiento y la posibilidad de su refutación y cambio; y así al código draconiano le sucederán las reformas de Solón, a éstas las de Clístenes, que configuran las bases de una democracia autoinstituyente y progresivamente escéptica de la intervención permanente de los dioses en las decisiones humanas. La escritura alfabética acoge profundos cambios en la comunicación, en el estatuirse de lo real, en la relación de lo humano con lo divino y con el reino de los muertos, sobre todo cuando ésta se asienta en una experiencia trágica que pone en entredicho la plenitud de la palabra, la verdad inalterable.

La oralidad de las culturas primarias ciertamente conoció una "...especie de discurso autónomo en las fórmulas rituales, así como en frases adivinatorias o profecías, en las cuales la persona misma que las enuncia se considera no la fuente sino sólo el conducto".[29] Engarzada con la escritura, circunscrita a traducción de un autor ausente, la oralidad primaria de estas sociedades palatinas, y quizá también de las aristocráticas, no conoció la réplica, la crítica, ni la argumentación. Y así se lee en el Epílogo del *Enuma Elish*[30] el

[28] *Cfr.* M.T. Clanchy. *From Memory to Written Record, 1066-1307,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, p. 24.

[29] W. Ong. *op. cit.* p. 81.

[30] Edición citada, p. 89.

poder que se les confiere a reyes y gobernantes para transmitir el poder soberano de Marduk:

¡Que haya memoria de ellos (los 50 nombres de Marduk) y que los
(ancianos los expongan!
¡Que el sabio y el experto los mediten igualmente!
¡Que el padre, repitiéndolos, los inculque a sus hijos!
¡Que el pastor y el guardían del pueblo adquieran la
(inteligencia
para que, exentos de toda tibieza hacia Marduk, el Enlil de
(los dioses,
su reino prospere y que ellos mismos permanezcan sanos y
(salvos!
Duradera es la palabra (de Marduk), inmutable su orden:
¡Ningún dios puede cambiar aquello que sale de su boca!
Si se obstina en lanzar una mirada malévola,
en su cólera ningún dios puede afrontar su furor.
¡Su corazón es insondable, inmenso es su espíritu!
¡El pecador y el delincuente están delante de él!
¡Tal es la revelación que un antepasado, ante quien se le
(había expuesto,
(fijó y dispuso por escrito) para enseñarla a la (posteridad)!
(Las proezas) de Marduk, que creó a los dioses (Igigu)
(que se las recite) pronunciando su nombre
(y que se salmodie) el canto de Marduk,
(quien), después de haber abatido a Tiamat, recibió el poder
(soberano.

Los reinos prosperarán si la palabra de Marduk es respetada, si los hombres recitan los 50 nombres o funciones que en él se agrupan, si reactualizan la lucha de creación que él realizó para dar al mundo inteligilidad y sentido, si los gobernantes se invisten de la astucia y la fuerza de Marduk para contener a los enemigos y proteger a los pobladores. Y al igual que Marduk, Zeus es una autoridad ante la cual todo se inclina. "Padre de todos los dioses y los hombres",[31] Zeus ejerce sobre ellos un poder patriarcal al estilo de los reyes micénicos de la Edad de Bronce pues, como. relata Homero, cada ocho años, es decir, cada centenar de meses, Minos veía a Zeus, su padre, y recibía de él sus leyes.[32] Y al igual

[31] *Cfr.* Nilson, *Geschichte der Grechischen Religion*, Munich, 1941, p. 390, citado por Meautis, Georges, *Mitología griega*, Buenos Aires, Hachette, 1982, (Colección Clío), p. 48.

[32] *Cfr.* Paul Faure. "Las civilizaciones de Creta y Micenas", en Yves Bonnefoy (dir.). *Diccionario de mitologías.. vol. II. Grecia*, Barcelona, Destino, 1997, Colección Referencias, p. 45.

que Minos, el oráculo délfico no es fuente sino conducto de la palabra divina. Pero éste, en su transcurrir, ha optado más por el acertijo que por la fórmula establecida; "El oráculo mismo no es ya una orden, sino una palabra particularmente solemne cuya ambigüedad es fundamental",[33] pues "...TAL COMO EL SEÑOR, CUYO TEMPLO DIVINATORIO ESTÁ EN DELFOS, como nos lo hizo saber Heráclito, NI DICE NI OCULTA, SINO QUE DA SEÑAS.[34] La racionalidad oracular, impregnada de experiencia trágica, de esa experiencia de exilio en palabras de Patxi Lanceros, señala el abismo, la contradicción irresoluble, la incertidumbre de los límites mismos de los espacios de significación; este hiato patente en la subjetividad humana deposita una confianza exorbitante en el poder del vínculo transferencial y de la palabra interpretativa.[35] Sócrates dudó de la revelación del oráculo y con ello mostró los caminos críticos por donde comenzó a aventurarse; dudó y preguntó a los otros y con ello hizo palpable la exigencia de religación que la interrogación sobre las heridas reclama.

Como Proteo, el mito es multiforme. Pero a pesar de los desplazamientos que sufrió en su ritualidad y eficacia por el nacimiento de formas de gobernabilidad inéditas y de un tímido pensamiento secular y torpemente escrito, siguió emergiendo durante largo tiempo como la "primera consolidación plástica de la experiencia de mundo",[36] como palabra que vehicula y difunde el azar de los contactos y los encuentros. Agónicas y no antagónicas son estas culturas de narración sagrada: en ellas la palabra totaliza, pues envuelve en un mismo aliento la sentencia y la súplica, la definición y la plegaria. Tratar de inscribir este espacio simbólico en las disyuntivas dialécticas del tipo y/o, dentro de la fractura insalvable entre *mythos* y *logos*, es querer encerrar al devenir en una identidad estática, ya sea a través de una suma presuntuosamente tranquilizadora, o bien anclándola en una espacio en donde el enfrentamiento se anula pues la oposición se excluye. Asumir

---

[33] Pierre Vidal-Naquet. *Formas de pensamiento y formas de sociedad. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983, p. 299.

[34] Agustín García Calvo. *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito,* Madrid, Lucina, 1985, p. 114.

[35] *Cfr.*Julia Kristeva. *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe,* Buenos Aires Gedisa, 1986, pp. 13-24.

[36] Patxi Lanceros. "El umbral trágico", en *Letras de Deusto*, vol. 22, no. 54, mayo-junio, 1992, p. 63.

el carácter incierto de los límites al inscribirlo en una tensión que jamás se resuelve, es algo propio de la palabra sagrada, del *logos*, entendido como razón, es el buscar una verdad cierta en dónde afirmarse. Pero cuando el *logos* interroga al mito, los dos sufren. Del dolor, sin embargo, quizá puedan emerger formas inéditas de abrazarse.

II. ANALES

LA CULTURA AL FINAL DEL MILENIO: ENTRE NIHILISMO Y ESPERANZA

Rosario Herrera Guido

A partir de las agudas observaciones que Ortega y Gasset hiciera sobre la cultura de su tiempo, Rosario Herrera nos muestra cómo el 'hombre-masa' —que emergió en el siglo XIX y se prolongó durante el XX con su modelo cultural de "plenitud hedonista"— "ha arribado a la dirección social y se ha colocado por encima de las minorías, a las que desprecia."

Por tanto, frente a la herencia cultural moderna, en la que prevalece una decadencia basada en la moda y la diversión, se hace necesario oponer una posmodernidad que vea al pasado para pensar en el futuro, vivificando la razón, a la vez que emprendiendo "el rescate del individuo como fuente del sentido del mundo." Una cultura que, partiendo de una visión nihilista, tienda a la esperanza.

1. Una de las herencias culturales del Siglo XX

El Siglo Veinte y el Segundo Milenio están por concluir. Ante tal evento, tengo el reto de pensar en la cultura del final del Segundo Milenio, con el fin de evaluar el presente y esbozar algunas ideas sobre lo que puede esperarse para el Tercer Milenio.

Para hablar de *una de las herencias culturales del siglo XX*, me pareció interesante recurrir tanto al diagnóstico como a la terapéutica que realizara sobre la cultura de su tiempo José Ortega y Gasset, en su libro *La rebelión de las masas* (1927).[1] Un análisis en el que es posible reconocer algunos síntomas de nuestro tiempo, que me atrevería a resumir en la crisis cultural del siglo XX, a partir de la decadencia del espíritu. En este texto diseña la anatomía de un hombre genérico, autosatisfecho, que amenaza a

[1] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1995.

la cultura. En él destaca que desde el siglo XIX, la aglomeración en todos los espacios de lo social es impresionante; una multitud que ya estaba presente pero todavía no era elevada al rango de muchedumbre, como sucede desde el amanecer del siglo XX. Un fenómeno que no se reduce a una connotación política sino cultural.

Ortega entendía por *hombre-masa*, no en términos de cantidad sino de cualidad, al que no se diferencia de los otros, pues se repite en un *clisé* compulsivo. Ortega se refiere a la humanidad de su tiempo, al hombre europeo y su cultura, como un chocante síntoma de homogeneidad, por el que apenas hay lugar para que no acontezca lo mismo. Piensa en una unidad estatal europea. Una sociedad que habla de costumbres europeas, opinión pública europea, poder público europeo, etc. Una unidad que no es imaginaria sino real, ya que lo ilusorio es más bien la creencia de cualquier nación de Europa en su independencia: *Europa es un enjambre, muchas abejas y un solo vuelo.*

Pero Ortega no se queda en la idea triunfalista de la unitaria pluralidad de Europa, a la que Balzac se refiere como la *gran familia continental donde todos los esfuerzos tienden a yo no se qué misterio de civilización.* Y advierte que tal homogeneidad amenaza la libertad que exige la diferencia y la singularidad. De esta familia continental procede el *hombre-masa*, vaciado de su propia historia y hecho con el mismo molde, sin pasado y presa fácil de todas las modas internacionales. El *hombre-masa*, heredado al siglo XX, es un guiñapo postrado ante los *Idolos del Foro*; se parece a todos menos a sí mismo, a un yo irrevocable.

El hombre-masa no es toda la sociedad. La humanidad de Ortega puede ser dividida en dos: las masas y las minorías. No son dos clases sociales sino dos tipos de seres humanos: 1) los que rechazan las aspiraciones del espíritu, no responden a valores excelsos, no hacen ningún esfuerzo por ser mejores, son arrastrados por las mayorías y se acomodan en los lugares directivos, aplastando a las minorías; y 2) los que se exigen a sí mismos, luchan por preservar su singularidad y su misterio, están abiertos a instancias superiores y al espíritu, por lo que aprecian los auténticos valores culturales.

Ortega habla del hombre masa como un hecho psicológico, que no precisa de la aglomeración. Hay hombres-masa entre los burgueses, herederos que todo desprecian, pues su vida es pura gratuidad. Existen obreros forjados en la disciplina, las virtudes morales y culturales. Asimismo intelectuales a los que las biblio-

tecas no les han ayudado a elevar el espíritu en los ideales de la cultura: los deberes históricos y morales, así como la sensibilidad estética. Y hay almas analfabetas, labradas en los deberes e ideales que exige toda cultura.

El siglo XIX produjo un tipo de hombre que creyó que la historia y la vida habían llegado a su plena realización, a lo que todos los siglos anteriores, llenos de penurias, habían anhelado en el campo de la ciencia, la técnica y la política, lo que aseguraba un futuro destinado al goce de la vida. Un hombre que tiende a una especie de nihilismo, en un sentido hedonista. Una sensación de triunfo, advierte Ortega, que no es más que una vana ilusión: la satisfacción de todas las necesidades y deseos. Pero la satisfacción equivale a la muerte del espíritu. Un pensamiento que ilustra Cervantes: *el camino es mejor que la posada.* Los tiempos satisfechos —dice Ortega recordando a Hegel— mueren de satisfacción. Se trata de un deseo de plenitud que nace en el siglo XIX y representa el ideal de la cultura moderna. A esta euforia moderna, Ortega le opone los periodos de duda, de los tiempos esforzados por hacer perfectibles, que no perfectos, los proyectos culturales, el ser imprevisible abierto a toda posibilidad, a la vida espiritual y auténtica, la verdadera plenitud de la vida.[2] Una de las consecuencias históricas que pone en obra este ideal de la cultura moderna es el desprecio por el pasado, pues ningún valor ni norma sirven frente a tan magnánime progreso. Todo debe someterse al criterio de la novedad y el actualismo. El siglo XIX ya se sentía superior a los anteriores, con un destino decidido, y por lo mismo, con temor a pensar en su decadencia y su agonía.

El crecimiento de la población sin precedentes —dice Ortega— debido en particular a los adelantos de la medicina —como también afirma Habermas—, hace al hombre-masa más sano orgánicamente que el de antaño, pero brota sin pasado y sin proyecto en medio de una añeja cultura. Es un hombre que aprende con denuedo todas las técnicas de la vida moderna, pero se resiste a las virtudes y saberes universales, por lo que rechaza los saberes clásicos y las lecciones de la historia. Ortega lo advierte en *Sobre la razón histórica: La época que empieza en el siglo XVIII y llega a 1900 se ha llamado Siglo de las Luces,* Aufklärung, *iluminismo. El hombre tenía la impresión de haber llegado, por fin, a ver claro. Y he aquí*

---

[2] *Ibidem*, p. 65.

que esas luces se han extinguido y que el hombre vuelve a sentirse rodeado de tinieblas ... faltos de suelo firme nos sentimos caer en el vacío.[3]

El perfil psicológico del hombre-masa se dibuja en lo que Ortega llama el *niño mimado*: libre satisfacción de los deseos y radical ingratitud hacia lo que hace posible tanta complacencia. Todo le está permitido y a nada está obligado. Instalado en el centro del mundo, le es imposible reconocer la existencia de los demás y la de alguna instancia superior. El hombre-masa exige todos los derechos comunes, como simple usufructo, don del destino, pues no han sido conquistados, y en consecuencia rechaza todas las posibles obligaciones. El hombre-masa no es el que está inmerso en la muchedumbre, sino el indolente, ajeno a las ideas y al espíritu, ya que éstas se refieren a la verdad y las reglas que ella impone merced a la cultura.

El mayor peligro del siglo XX es que el hombre-masa ha arribado a la dirección social y se ha colocado por encima de las minorías, a las que desprecia, pues le importan un bledo los principios de la cultura; sólo le interesan las modas, los autos y la diversión. Me parece que Ortega no sospecha que ellos pueden ser los nuevos dioses y el nuevo culto de la modernidad.

Aunque la forma más contradictoria del hombre-masa es el señorito satisfecho: el hombre que ha venido al mundo para hacer lo que le venga en gana.[4] Es como el hijo de familia, para el que hasta los más grandes delitos son revocables y pueden quedar impunes. Vive satisfecho porque cree que su destino está en lo que tiene ganas y no en lo que debe aspirar y hacer. Con su frivolidad se defiende de toda tragedia. Huye del propio destino para evitar el careo con ese ser que tiene que ser.[5]

Gustav Le Bon en su *Psicología de las multitudes* (1895), ya percibía a las masas del siglo XIX como inmersas en un mundo imaginario, miméticas, inconscientes, incapaces de pensar, y sólo en condiciones de actuar conducidas por pasiones y no por ideales. También Sigmund Freud, quien al ir más allá de la descripción de Le Bon, en su *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), pone el acento en el yo, narcisista y especular, como fuente de alienación primordial en la imagen del otro, por la vía del amor y

[3] José Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica,* Madrid, Alianza, 1993, p. 194.

[4] J. Ortega y Gasset. *La rebelión..., op. cit.,* p. 123.

[5] *Ibidem,* p. 125.

el ideal del yo. Un yo al que Lacan concibe capturado por la especularidad de la masa que le impide el acceso al orden simbólico, a la ley y a la cultura. Y Jean Baudrillard, que siempre toma ideas prestadas del psicoanálisis sin dar crédito, advierte que las masas renuncian a sus obligaciones simbólicas y viven cautivadas con el mundo seductor de las superficies, las máscaras y los espectáculos.

La modernidad —denunciaba Ortega— creó el imaginario de que la técnica era hija legítima de la ciencia, y por lo mismo garantía del progreso. Por ello la técnica había alcanzado el más alto peldaño del poder social a través de los ingenieros, los médicos y los maestros. Aunque su concepto de técnico es correlativo al de tecnócrata, en correspondencia con su crítica al hombre-masa como dirigente.

Desde 1913, bajo la influencia de la fenomenología de Husserl, Ortega ya pensaba que la ciencia, la cultura y la razón, no son nada si no están ancladas en la vida. Desconfía de la razón abstracta, pues toda razón debe ser *razón vital*. Por ello en sus *Meditaciones del Quijote*, Ortega destaca la importancia de la vitalidad para la cultura con estas palabras:

> *Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa, toda esta posible novedad y aumento quedan irremediablemente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno.*[6]

El peligro que significó este libro, dice Javier San Martín, está en el fracaso y la decadencia que el libro denuncia y profetiza para una cultura a la que se le ha extirpado el espíritu. Pensador burgués y reaccionario, porque la sociedad no está dividida en clases sociales sino en minorías esforzadas, además de que los

[6] José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*, México, Espasa-Calpe, 1994, pp. 94-95.

males de la sociedad no proceden de la explotación capitalista, por lo que la solución no es la revolución social y económica, sino el rescate del espíritu, los valores y las instancias superiores, sociales, políticas y religiosas (lo que hizo que *La rebelión de las masas* pasara al plano de los libros proscritos en Europa del Este).

Para resolver los problemas del presente —sostiene Ortega— hay que desarrollar un primer sentido histórico, un nuevo tipo de espíritu, una *razón vital*. Es preciso introducir el pensamiento de la vida histórica. Para lo cual Ortega recurre a Dilthey, a su idea de la vida como estructura de significado, un sistema en el que cada momento toma sentido, en que cada acontecimiento adquiere significado a partir del conjunto de la vida, como proyecto que nos hacemos a manera de drama, como biografía, narración, ya que cada uno de nosotros somos una novela. El segundo sentido de la historicidad se gesta a través de la diferencia entre dos posibles actitudes ante el mundo: 1) la actitud directa, en la que contamos con el mundo y sus cosas, usándolas sin hacernos problema de ellas; y 2) la actitud en que reparamos en el mundo, dudamos, nos preguntamos qué ha pasado, a qué responde el fracaso y teorizamos para dar respuesta. La pregunta por lo que son las cosas sólo es aportada por la tradición, pues el hombre es heredero: a saber, historia. Considero que con la propuesta de la razón vital, Ortega trata de equilibrar la razón ilustrada, darle corazón y pasión a la razón.

Como respuesta a la cultura de masas de la modernidad, cegada por las Luces de la Ilustración y heredada al siglo XX, Ortega propone superar la modernidad, corrigiendo errores, pero no de manera radical, a través de una *posmodernidad* que rescate lo inmediato, lo original y lo diferencial, sin anular los proyectos históricos y culturales del pasado. La superación de la cultura moderna, más allá de la actitud suicida de negar todo principio, requiere ver hacia el pasado y pensar en el futuro. Se trata de una posmodernidad que debe tener cara de Jano, como sostiene Ágnes Heller. Para ello es necesario vivificar la razón (sin negar las ventajas del racionalismo), a la vez que emprender el rescate del individuo como fuente de sentido del mundo. Ortega introduce la idea de un liberalismo que no pretenda negar la democracia sino poner límites al poder público, en función del respeto a la persona y su diferencia, que no el capricho de un individuo o sector de la sociedad. La propuesta de Ortega no pretende negar los logros de la modernidad ni la participación social, sino limitar la dictadura de las masas por sobre las minorías, para preservar las singularidades y las diferencias, en lo que tienen de irreductibles y de

misterio. En suma, tanto el diagnóstico como la terapéutica de la crisis espiritual de la cultura del siglo XX, vertidas en *La rebelión de las masas*, le dan cierta actualidad al pensamiento de Ortega, por cuanto aspiran a crear una razón vital que no niegue la ciencia y la técnica, antes bien que las ponga al servicio de los hombres concretos, *de carne y hueso* como dijera Unamuno, y porque todavía se pueden considerar como las esperanzas espirituales del presente, que rechazan las actitudes nihilistas ante los valores universales que exige toda cultura.

2. Milenarismo, posmodernidad y cultura: una lectura radical.

Similares preocupaciones a las de Ortega y Gasset en torno a la decadencia de la cultura del siglo XIX heredada al siglo XX, pero tal vez con síntomas más complejos, nos convocan hoy. Pero ahora, como los signos de los tiempos parecen haberse agudizado con las transformaciones vertiginosas y sus consecuencias (los cambios tecnológicos, los operadores, los *nuevos* movimientos sociales y políticos, el deterioro de los ecosistemas, el Estado neoliberal, la globalización, etc.), el panorama integral y las diversas posiciones se me imponen como imposibles.

En el centro de todos estos fenómenos está el debate en torno a la quiebra de la modernidad y sus correlatos: la idea de historia y sus corolarios, los conceptos de progreso y superación, la muerte de Dios, de la metafísica y hasta de la misma filosofía. Asimismo, el tema de la posmodernidad resulta obligado por cuanto exige repensar la modernidad, interpretar las señales que en el ocaso del segundo milenio la han esbozado como inestable e impredecible, en cuyo futuro aspira a ser rescatada, recuperada o a sucumbir, según las diversas posiciones.

La polisemia en los estilos de las artes, la arquitectura, el cine, la pintura y la música, que gestaron el posmodernismo, dieron señas de una fragmentación de la realidad sin precedentes, un caleidoscopio del mundo cultural en el que el instante de Kierkegaard parece haber fracturado la duración de Bergson, diseminando el significado hasta su pulverización. Filósofos, sociólogos y pensadores, han disertado, a través de polémicos estudios, sobre el mundo hiperreal, en el que privan las superficies, las pantallas, que parecen surgir de la discontinuidad que han sufrido los grandes relatos de la Ilustración. Es la cultura la que da testimonio de estos cambios a los que se les ha bautizado con el nombre de

posmodernidad, un significante suscrito de manera privilegiada por Nietzsche y Heidegger.

Antes de la Ilustración, el movimiento de Reforma ya había agrietado las catedrales del medioevo. Una herida abierta en el espíritu por la que entra la modernidad descobijando la venerable tradición, con su búsqueda de lo nuevo, escudada detrás de sus indiscutibles éxitos: el crecimiento, el urbanismo, el sistema político democrático, la ciencia y la tecnología. Con el desplome de la providencia divina del medioevo, como promesa de salvación e interpretación de la historia, surge secularizada la categoría de progreso. Mas como sus promesas pronto se muestran vanas, ambivalentes, se gesta el movimiento romántico en el siglo XIX, impugnando las virtudes de la herencia moderna. Es cuando el movimiento romántico desprestigia al progreso, entre otras cosas por la opacidad de sus fines y la quiebra del espíritu, que se puede hablar del surgimiento de la condición posmoderna. Esta desautorización romántica de la modernidad nace acompañada de una actitud nihilista, en todas sus facetas: frustración, hedonismo, desamparo, autosatisfacción, desesperanza, búsqueda de una ética.

Tras la internacionalización del movimiento socialista europeo, nace la esperanza en una sociedad postindustrial que ha de abolir las desigualdades del capitalismo temprano y edificar una nueva sociedad, fincada en la racionalidad social y en el conocimiento científico, donde los ordenadores y las telecomunicaciones han de tener un papel de primer orden. Mas con la metamorfosis de la cultura posindustrial en cultura posmoderna, el progreso pareció evaporarse, surgiendo de esa bruma el mundo cibernético, los procesadores de datos y las realidades virtuales.

Ante estos significativos cambios, se ha hablado de la posmodernidad como un nuevo paradigma cultural, que pretende desechar el pensamiento metafísico, a través de una liberación de los absolutos que mutilan los caminos plurales del conocimiento, incluso en su forma radical, como una polisemia en la que el significado se desliza al infinito, y a la que hay que rechazar, si queremos rescatar al yo autónomo y narcisista de la modernidad cartesiana.

También hubo quien buscó paralelos en la crisis barroca, como lo hiciera Walter Benjamin,[7] quien al no considerar un factor decisivo de la modernidad a la Ilustración, crea una filosofía que

[7] Walter Benjamin. *El origen del drama barroco alemán,* Madrid, Taurus, 1990.

versa sobre el fondo barroco de lo moderno, y piensa la crisis del espíritu moderno desde la categoría de la *trauerspiel* (*trauer*=luto; *spiel*=representación teatral y real; *representación luctuosa*). Los temas barrocos: la escenografía del poder del siglo XVII, la caducidad de la vida, el teatro de la tristeza y la tensión, que como la posmodernidad, se expresa en drama y comedia. Estamos ante una posmodernidad que es pensada como un momento de vida o muerte, de florecimiento y decadencia, de esperanza realista o resignación cínica. El barroco pretendía dar respuesta a la crisis cultural y religiosa de la Reforma. Como en nuestro tiempo, la crisis barroca de España y Francia en particular, se desató a partir de un problema fiscal sin solución, a consecuencia de un cambio mundial en la economía, paralelo a una crisis urbana y de sobrepoblación. Tal vez por ello en el barroco surge el mejor de los mundos posibles en la *Teodicea* de Leibniz, la divinización de la sexualidad en las esculturas de Bernini, así como el encuentro de dos culturas: la popular y la refinada, aunada al gusto por lo artificial y lo ingenioso, por la fiesta y la melancolía. Y tras bambalinas, un Estado absolutista basado en una especie de cultura de masas.

El milenarismo es signo de una nueva era. Cuando el año mil llegaba a su fin, la sociedad occidental se encontraba aterrada, esperando a las legiones del demonio y un sin fin de calamidades y epidemias. La misma literatura utópica pareciera haber surgido para desprestigiar a la visionaria de santa Hildegarda y salir de la crisis del fin del primer milenio. Pero las fantasías surgidas a lo largo de la historia ante el significante *fin*, en el ocaso del Segundo Milenio tienden a materializarse, pues pretenden cobrar fuerza con las evaluaciones científicas del actual desastre del planeta. Así lo advierte Susan Sontag: *la visión del futuro, que en el pasado estuvo unida a una concepción lineal del progreso, con más conocimientos a nuestra disposición de los que antes nunca se pudo tener, se transformó en una visión de desastre.*[8] El desastre ecológico, el SIDA, el riesgo nuclear, el deterioro de la capa de ozono, la ingeniería genética, todos estos riesgos provocados por los procesos de la misma modernidad, conforman una realidad por la que algunos posmodernos radicales se entregan a las negras fantasías de un Apocalipsis, concebido negativamente como destrucción y no como esperanza, sin vislumbrar redención alguna.

---

[8] Susan Sontag. *Illness as methafore*, Harmondsworth, Penguin, 1991, p.175.

La condición posmoderna y el capitalismo de consumo van de la mano. Ciertamente los debates sobre posmodernismo se iniciaron en los espacios propios del arte y la arquitectura, pero estos campos se extendieron hacia la televisión, el gusto, el estilo, etc. El desafío posmoderno ha colocado en primer plano los símbolos de la vida económica, reduciéndola a consumidores y consumismo. Las mismas técnicas con que la modernidad pretendió liberar a las masas de la incertidumbre, la ciencia y la tecnología, ahora pretenden socavar el sentido de la realidad y de la subjetividad misma. Las tecnologías de la comunicación de masas han logrado una expansión antes impensable en la industria de los servicios y la diversión, con sus simulacros de realidad.

Esto último alude a Jean Baudrillard, quien no se sostiene en *un pensamiento débil* como Vattimo sino una debilidad mental, pues ha llegado al colmo de hacer una equivalencia ontológica impensable: "la televisión es el mundo". Se trata de una frase terrorista con la que cree profetizar el caos de la subjetividad. Hay objetos —dice Baudrillard— de los que es imposible hablar: la comunicación y la información, pues están rodeados de fantasías tecnológicas, creadas en función de un mito: que la comunicación existe. No es posible hablar de comunicación porque pertenece al mundo de las imágenes, del espectáculo y las apariencias que, en *El otro por sí mismo, tienen algo de secreto, precisamente porque no se prestan a la interpretación.*[9] Antes se hablaba de modos de producción —sigo a Baudrillard—, de fuerzas productivas y relaciones de producción; desde 1960 se habla de consumo de imágenes y de signos. A la ilusión de que a más producción más riqueza social, desmentida por la depresión de 1929, corresponde otra ilusión: la comunicación se perfecciona con más tecnologías de comunicación. El aparato colectivo que asegura la comunicación, aparece justo cuando el intercambio auténtico ha dejado de tener sentido, y la circulación del lenguaje se encuentra en déficit. Todo es mensaje. Lo que antes era un acto humano es ahora una helada operación. Se trata de una tecnocomunicación incrustada en los sujetos, pero negativa: todo comunica pero nadie se toca. En la era de la comunicación, el mayor peligro es la desaparición de la singularidad del sujeto, que pierde su diferencia y su secreto. La tecnocomunicación, gracias a su escenario artificial, protege a los

[9] Jean Baudrillard. *El otro por sí mismo,* Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 86-87.

televidentes del vacío abismal de la pantalla, así como del vacío interior (al que se puede suponer más profundo). La televisión es una utopía de cristal, que promete la felicidad en una burbujeante Coca-cola o el verdadero sentido de la vida en un terso papel higiénico, y permite escapar del mundo exterior y entrar en un microcosmos en el que ya no tiene sentido la pregunta por la subjetividad, la libertad, pues podría ser un simulacro. Eduardo Subirats, en su *Escreened Existence* (que en "mexicano" me permito traducir por *existencia apantallada*), le da a la pantalla una misión redentora universal, ya no con los discursos de la emancipación ni de la salvación en el más allá, sino a través de las virtudes heróicas y redentoras de un detergente, o la sublime frescura de un desodorante.[10] Con lo que pareciera proponer una secularización de la salvación divina. Asimismo, la era de la reproductibilidad técnica —Baudrillard *dixit*— es elocuente respecto al deseo de eternidad y trascendencia. Toda acción es fotografiada, filmada, grabada, reproducida. Hoy se afirma la existencia por vías engañosas: existir en todos los escenarios, en todas las pantallas. Cito a Baudrillard: "*Las gentes sienten deseos de llevárselo todo, de saquearlo ... de manipularlo todo. Ver, descifrar, aprender no les afecta. Su inclinación masiva es la manipulación*".[11] La cultura del espectáculo produjo una fascinación incomprensible y una veleidad chocante en las gentes. Hoy la invasión de la subjetividad llega a los límites de la profanación. Y el eco de Hans Magnus Enzensberger, que anuncia que todo en la sociedad técnica aspira a lo espectacular, le contesta: "*Mercancías y escaparates, tráfico y publicidad ... una escenificación permanente, que no sólo domina los centros urbanos públicos, sino también los interiores privados*".[12] La tesis de la manipulación de las masas a través de la televisión, arraigada en la tradición de la izquierda, ha entrado en descomposición. A las masas —dice Baudrillard— si se les ofrece sentido, piden espectáculo; ningún esfuerzo pudo atraerlas hacia las ideas porque sólo retienen imágenes; adoran lo espectacular. Las masas renuncian a pensar; no quieren saber nada de sus

---

[10] E. Subirats. *Metamorfosis de la cultura moderna,* Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 233-234.

[11] Jean, Baudrillard, *Cultura y simulacro,* Kairós, Barcelona, 1978, p.92.

[12] H.M., Enzensberger, *Elementos para una teoría de los medios de comunicación,* Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 39-40.

obligaciones simbólicas.[13] La comunicación es el gran mito del siglo XX, y el *hombre-telemático* su héroe trágico. Lo trágico no está en la agonía de un futuro dudoso, sino en una incertidumbre antropológica: ¿soy un ser humano o una máquina? El obrero, considerado antaño como extraño a la máquina, era un enajenado. Hoy está apantallado, pues la seducción pertenece al ámbito de la *superficie y la apariencia.*[14] Baudrillard también ha destacado que el éxito de la inteligencia artificial (la computadora), se debe a que nos libera de la inteligencia real, de la singularidad del pensamiento. El reto actual es reducir la incertidumbre antropológica, pero no a través de más tecnocomunicación. Con esto Baudrillard parece que va a proponer una salida. Sin embargo, ante el avance amenazador de las telecomunicaciones insiste:

> *¿Si el universo moderno de la comunicación, de la hipercomunicación, nos hubiera sumido no en lo insensato, sino en una enorme saturación de sentido, consumiéndose con su éxito: sin juego, sin secreto sin distancia? ¿Si toda esta mutación no dependiera, como creen algunos, de una manipulación de los sujetos y las opiniones, sino de una lógica sin sujeto en la que la opinión se desvanecería en la fascinación? ¿Y si todo ello no fuera entusiasmante ni desesperante, sino fatal?*[15]

Todo parece indicar que es Baudrillard el que se quedó apantallado con el registro imaginario, al punto de que se le ha olvidado que lo imaginario no se sostiene sin los otros dos registros, lo simbólico y lo real, a menos que haya que pagar el precio de la psicosis. Como respuesta a tanto supuesto, alguien dijo que Baudrillard desconocía que la mayoría de los habitantes de este planeta, no hacían otra cosa que luchar por llevarse un pan real a la boca, y no en tragar imágenes.

3. Posmodernidad y sentido: entre nihilismo y esperanza.

Los grandes proyectos ilustrados se perciben agotados e incluso se anuncia su fin. Por lo que se habla de las grandes narraciones

---

[13] Jean Baudrillard. *A la sombra de las mayorías silenciosas,* Barcelona,Kairós, 1978, p. 8.

[14] J. Baudrillard. *El otro por sí mismo,* p. 53.

[15] *Ibidem,* pp. 86-87.

de la modernidad: la epistemología, la metafísica y la filosofía de la historia. En palabras de Lyotard:

> *...se tiene por "posmodernidad" la incredulidad con respecto a los metarrelatos ... Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella ... la sociedad que viene parte menos de una antropología newtoniana (como el estructuralismo o la teoría de los sistemas) y más de una pragmática de las partículas lingüísticas. Hay muchos juegos de lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. Sólo dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local ... ¿El consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disentimiento. El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homologia de los expertos, sino en la paralogía de los inventores.*[16]

Desde el siglo XIX, el pensamiento racional se ha visto amenazado con la proclama de Nietzsche "Dios ha muerto". En ella se ha expresado el fin del pensamiento fundacional. A partir de entonces todos nos hallamos en nuestros propios juegos y ellos dependen de dónde nos encontremos. Lo que conocemos sólo es válido localmente. Siempre hay formas de desafiar a las instituciones que tratan de imponernos su definición de realidad. A esto responde también su incredulidad hacia las metanarraciones, ya que implican poder. La estrategia que propone Lyotard es abrir los bancos de datos para que tengan acceso todos. Ante los peligros de un nihilismo radical, que conduce inevitablemente a un relativismo cultural, Lyotard es uno más de los que buscan la salida en la hermenéutica.

A pesar de la angustia y la desesperanza de algunos, hay posmodernos que celebran la heterogeneidad cultural, que contrasta con los discursos totalizadores, y profetizan el reino de la emancipación de la razón. Aunque se trata de una pluralidad disfrazada, que para mi gusto raya en la homogeneidad que denun-

[16] Jean-Francois Lyotard. *La condición posmoderna,* Madrid, Planeta-Agostini,1994, pp. 10-11.

ciaba Ortega y Gasset. Así para Foucault, los signos remiten a otros signos y conducen a una interpretación interminable, pues no hay nada que interpretar sino interpretaciones, más aún, un conflicto de interpretaciones, donde la que se impone lo hace en función de su fuerza y no de su verdad. Por lo que Foucault prefiere lo positivo y lo múltiple, la diferencia a la uniformidad, lo fluido a lo compacto, las estructuras móviles a los sistemas, la circulación de los discursos, el poder y el saber, que sólo llegan a coagular en la imagen topológica del panóptico, edificada a imagen y semejanza del Dios omnisciente, o en el Superyo freudiano, si es que preferimos un concepto aparentemente laico. Pero hay salidas: el pensamiento del afuera, la resistencia contra el poder a través de los movimientos sociales surgidos en los sesenta: estudiantiles, feministas, gays.

Vattimo, en la vertiente de Nietzsche y Heidegger, aunque renuncia al fatalismo, parece complacerse con la confusión. Desde una hermenéutica concebida como el lenguaje común (*Koiné*) de la cultura posmoderna, basada en una ontología nihilista positiva y cabal, supera la metafísica al dejar de identificar el ser con el ente, al que capta como evento de manera epocal, según el tiempo en que es pensado. Por lo que no acepta los grandes relatos (epistemología, metafísica y filosofía de la historia), pero evita afirmar otra metafísica. En lugar de la razón soberana, opta por "el pensamiento débil". En consecuencia, Vattimo no pretende rechazar la metafísica, sino recuperarla, distorcionarla, pervertirla, continuarla a través de la *Verwindung* heideggeriana. Estamos, me parece, ante un pensamiento que sin embargo sigue siendo piadoso, pero como ha pasado de una visión sagrada de la realidad a una profana, su culto conmemora altares provisionales, sin principios ni fundamentos, templos efímeros al Dios muerto. Posición que lo lleva a proponer la secularización de la filosofía y de la metafísica. La hermenéutica de Vattimo es una ontología nihilista, que trata de responder por las propuestas heideggerianas en torno a la fusión del lenguaje y el ser, así como a la finitud histórica del pensamiento. Es la muerte de Dios y la distorsión de la metafísica lo que permite al superhombre el dominio del ser por medio de la técnica.[17] Vattimo piensa la cultura posmoderna en términos de sociedad de comunicación global, cuya clave está en la transparen-

[17] Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 145-59.

cia. Son las múltiples voces étnicas, surgidas tras el fin del colonialismo y el auge de los medios de comunicación, las que han estimulado la creatividad cultural y generado un pluralismo irreversible.[18] Un nuevo ideal de emancipación ha surgido, basado en la oscilación, la diferencia y la pluralidad que ha puesto en cuestión el mismo "principio de realidad". El fin de la modernidad se produce por la imposibilidad de considerar a la historia unilineal, pues es el pasado desde una serie de puntos de vista diferentes. La muerte de la historia conlleva la del progreso. Los medios de comunicación —que para Theodor Adorno uniformarían al mundo— en realidad han producido muchas concepciones del mundo. La emancipación no radica en el conocimiento de quien quiere saber cómo son las cosas realmente, el tipo de visión del Dios de la ilustración continuada por Hegel, sino de la libertad en la pluralidad. La nostalgia por las pasadas realidades, estables, podría llevar a la neurosis. La libertad ha de buscarse en la desorientación; no en el descubrimiento de quiénes somos, como negros, mujeres, etc., de la cultura posmoderna. La posición posmoderna implica que no existen fundamentos que legitimen el pensamiento o la política. Esta diferencia, esta desorientación, constituye nuestra condición humana. Las múltiples realidades de lo local y lo limitado son nuestro mundo, y descubrir esto podría ser liberador. Sin embargo, el nihilismo supuestamente positivo de Vattimo no ofrece una imagen esperanzadora del porvenir, sino que profetiza el fin del espíritu y el advenimiento del reino de la inteligencia artificial. A petición expresa de Teresa Oñate, quien entrevistara a Vattimo para el diario español *El País*, de que se hiciera profeta y le dijera cómo veía el próximo siglo, respondió: *Me parece que si no hay fin del todo, nuestro mundo será un mundo de voces atenuadas, de murmullos más que de gritos. La imagen es una oficina donde trabajan computadoras en silencio.* Y en otro momento de la misma entrevista afirma: *Vivimos una vida menos significativa, en la que se nos dan principios menos unívocos, menos extraordinarios, menos heróicos. La instauración positiva de condiciones plurales y pluralistas va acompañada de una disminución de la intensidad violenta ... No se necesita un proyecto moral para buscar comida, sexo, promoción social o ganancia ... nuestra moral*

[18] Gianni, Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.

llegará a hacerse, probablemente, mucho más negativa de lo que es ahora.

Ante una posmodernidad concebida como azar, juego, consumismo, nihilismo, algunos pensadores prefieren la modernidad. Si la condición posmoderna es incapaz de mantenerse sin refencias a los paradigmas negados, o de sostenerlos de manera latente al afirmarlos como absolutos, esto parece síntoma de que algo anda mal. Situación por la que se ha dado el rechazo a la posmodernidad y se ha planteado el retorno a la razón ilustrada. Al menos como forma de obtener conocimiento y poder tomar decisiones morales. Me parecen interesantes y dignos de ser leídos los pensadores que aceptan en parte algunas de las críticas de los posmodernos, al tiempo que niegan que se haya agotado la modernidad. Eugenio Trías, con su *razón fronteriza*, podría ser un excelente paradigma de una filosofía que insinúa un horizonte de reconciliación entre el doble componente del espíritu: su manifestación racional a través del consciente luminoso y su latencia simbólica con su lado oscuro e inconsciente. Una filosofía que no pienso abordar, dado que contamos con su pensamiento y presencia en este magno evento.

Un crítico significativo de la posmodernidad es Habermas. Su proyecto propone una nueva dialéctica de la Ilustración que reconoce y explica el lado oscuro de su legado, al tiempo que redime y justifica la esperanza de libertad, justicia y felicidad.[19] Habermas teme que el talante posmoderno lleve al abandono de las responsabilidades políticas y la indiferencia por los que sufren, además de que ataca a los intelectuales por volver a Nietzsche y a Heidegger, buscando la salvación en un neoconservadurismo (que retiene algunas cosas de la modernidad y desecha otras). Tal vez ese neoconservadurismo y anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad, sólo sea una manera de rebelarse contra ella.[20] Habermas les resta importancia a las nuevas tecnologías de la comunicación, ya que no considera que las computadoras y la televisión tengan más impacto del que tuvieron el telégrafo o el teléfono para nuestros abuelos. Asimismo Anthony Giddens, para quien el pensamiento posmoderno no es más que un escepticismo ilustrado en una fase superior de la

[19] R. Bernstein. *Habermas and modernity,* Cambridge, Polity Press, 1985, p. 31.
[20] Jürgen, Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Taurus, Madrid, 1991.

modernidad, y no su agotamiento y superación. Habermas piensa que el proyecto moderno tiene posibilidades de avanzar a través de la "racionalidad comunicativa". Para lo cual se requiere una comunicación libre y abierta, bajo una "situación discursiva ideal". La modernidad, a través de la burocracia y el capitalismo, limitaron el "mundo de la vida" (la esfera de los sujetos que tratan de comprenderse). Como la racionalización del sistema se ha producido a cuestas del mundo de la vida, es necesario que se reacoplen. Para tal efecto se requiere una expansión de la "esfera pública", que ya está gestando los movimientos sociales que luchan contra la colonización del mundo de la vida. En su discurso sobre *Nuestro breve siglo,* Habermas hace un inventario de los desastres, un recuento de logros de los movimientos sociales, gracias al diálogo y la participación (grupos de pacifistas, organizaciones no gubernamentales, feministas, etc,), y busca una salida a la globalización mundial económica y al neoliberalismo, a través de una extensión de su propuesta de la "racionalidad comunicativa": *lo que falta es la urgente formación de una* solidaridad civil universal (*Weltbürgerliche Solidarität*)

> *... los primeros destinatarios de este proyecto no pueden ser los gobiernos, sino los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, es decir, los miembros activos de una sociedad civil que trasciende las fronteras nacionales ... la globalización de los mercados debe ser reglamentada por instancias políticas: las arduas relaciones entre la capacidad de cooperación de los regímenes políticos y la* solidaridad civil universal (*Weitbürgerliche Solidarität*).[21]
>
> *¡Utópico ingenuo!* Diría Foucault. *¿No te das cuenta que no es posible un principio universal por el que se pueda juzgar nuestra situación.* Y Habermas replicaría: *Tal vez, pero tú no puedes evitar servirte de la razón que deseas derrocar.*

4. No hay futuro sin esperanza

Después de haber seguido el pensamiento de Ortega sobre la crisis del espíritu en la cultura moderna, como una fatídica herencia de la ilustración y esbozar algunos planteamientos posmodernos entre los que se encuentran el fin de la metafísica y sus metarrelatos, a partir de la muerte de Dios y de la oposición entre

[21] Jürgen Habermas. "Nuestro breve siglo", en Revista *Nexos,* no. 248, México, 1998.

la razón y la fe, que supone como correlato la vía de la secularización, voy a tratar de interpretar ahora las líneas más significativas de un texto de Jacques Derrida que lleva por título *Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón.*[22]

Se trata de un texto en el que Derrida ha tenido el gesto de pensar la religión hoy, sin abandonar la tradición, para poder leer lo que se ha dado en llamar "el retorno de la religión" en la mundialización de la teletecnociencia. Su punto de partida es una afirmación de Kant: *de todas las religiones públicas sólo la cristiana es una religión moral.* Una religión que se interesa por la buena conducta en la vida, que ordena hacer, que subordina el saber y separa de él. Y en la que no se requiere saber lo que Dios ha hecho por la salvación sino saber lo que se debe hacer para merecer su auxilio. Esta es la forma en que Kant define la "moral reflexiva". Una fe reflexionante que al no estar supeditada a una revelación histórica, coincide con la racionalidad de la razón pura práctica, además de que favorece la buena voluntad más allá del saber, al tiempo que se opone a la fe dogmática, que al pretender saber, ignora la diferencia entre la fe y el saber. Así, la moralidad pura y el cristianismo resultan indisolubles, tanto en su esencia como en su concepto. No hay moralidad pura sin cristianismo. La universalidad incondicional del imperativo categórico es en verdad evangélica. En consecuencia, *la ley moral se inscribe en nuestros corazones como una memoria de la Pasión.* Todo esto exige que para conducirse de forma moral es preciso hacer como si Dios no existiera o nuestra salvación le tuviera sin cuidado, e incluso nos hubiera abandonado. Experiencia que responde a la pregunta desesperada que Jesús hace en la cruz: *Padre ¿por qué me has abandonado?* Estamos ante el concepto de "postulado de la razón práctica". La responsabilidad racional y la filosófica; la experiencia terrena del abandono. En realidad la única forma que tiene el cristiano de responder a su vocación moral es soportando la muerte de Dios, desde luego, más allá de la Pasión. El cristianismo se funda en la muerte de Dios; esto anunciaba Kant a la modernidad de las Luces. Sólo el judaísmo y el islam —los últimos monoteísmos— siguen sosteniéndose en el rechazo de la muerte de Dios (la Pasión). Todo esto tiene algo qué decir a nuestro tiempo: La *mundialatinización* (la alianza del cristianismo, como

[22] Jacques Derrida y G. Vattimo. *Seminario de Capri,* Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, pp. 7-129.

expediente de la muerte de Dios, y el capitalismo teletecnocientífico).

Hay pues la luz de la revelación y la luz de la razón. Pero se trata de una sola luz. El libro de Kant, alumbrado en plenas *Luces*, "*La religión en los límites de la mera razón*" (1793), también habla del *mal radical*, lo que hace pensar en el retorno de lo religioso, del retorno moderno y posmoderno de fenómenos que hablan del *mal radical*. Asimismo, el libro de Bergson *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), escrito entre las dos grandes guerras, hablaba del mal radical. Hoy la mundialidad tele-tecno-media-científica, capitalísticas y político-económicas, hace del retorno de lo religioso un fenómeno realmente complejo, ya que parece apuntar a la destrucción radical de lo religioso (lo romano y lo estatal, los fundamentalismos o integrismos no cristianos, las ortodoxias protestantes y católicas).

Para acercarse a la comprensión de este fenómeno tan complejo, hay que vincular a la religión con la abstracción, con el desarraigo de la abstracción, por los lugares de la abstracción de la máquina, la técnica, la tecnocracia y la trascendencia teletecnológica. Es necesario pensar en todas esas abstracciones que ligan a la religión con el ciberespacio, la digitalidad, el espacio virtual y los temas de la economía que nos es impuesta. Respecto de todas esas fuerzas de abstracción y de disociación, como el desarraigo, la desencarnación, la formalización y la telecomunicación, la religión se encuentra a la vez en un antagonismo reactivo y en una posición reafirmante. Allí donde el saber y la fe, la tecnociencia (capitalista y fiduciaria), la creencia y el crédito, la fiabilidad, el acto de fe, han actuado de común acuerdo precisamente en el sitio donde hacen nudo su alianza y su oposición.[23]

El retorno de la religión —sigo a Derrida— sólo sorprende a quienes parten ingenuamente o tal vez inconscientemente del desconocimiento de la oposición religión/razón. Pero la luz de la razón no se opone a la de la fe. No olvidemos que la iglesia católica, recientemente, a través de la encíclica *Fides et Ratio*, entra en diálogo con este pensamiento. En realidad la luz no es separable de la religión. La luz (*phos*) emana justo ahí donde está *arkhé*, que es el principio que manda, que ordena el inicio del discurso filosófico y el de la revelación: posibilidad originaria de manifes-

[23] *Ibidem*, pp. 9-10.

FE DE ERRATAS

En la pág. 132, de la linea 19 a la 25 dice:
Para la filòsofa de Könisberg, la contemplación de los agentes de la historia jugando sus papeles en el drama de la necesidad (ámbito de la vida y la mundaneidad, y su correspondiente labor y fabricación, en el espacio del hogar, la casa la familia), le hace señalar la pérdida de la capacidad central (política) de los hombres en el ámbito público; la acción trae como consecuencia el malogro y la merma de la libertad.

DEBE DECIR:
Para la filòsofa de Könisberg, el observar a los agentes de la historia jugar sus papeles en el drama de la necesidad, (ámbito de la vida y la mundaneidad, y su correspondiente labor y fabricación, en el espacio del hogar, la casa la familia), le hace señalar el drama, es decir, la pérdida de la capacidad central (política) de los hombres en el ámbito público: la acción y por consiguiente el malogro y la merma de la libertad.

tación, próxima a la única fuente de luz. En realidad la luz de la razón como la de la fe —afirma Derrida—, puede ser pensada como una revelabilidad más originaria que la revelación y por lo mismo, independiente de la religión. Para ello parte de un primer prenombre, del lugar del origen de la Fe misma, de la revelabilidad como origen de la luz originaria, de la invisibilidad de la visibilidad. Una revelabilidad originaria que se produce en "un desierto en el desierto", pero como posibilidad de una *religio* (respeto) y de un *relegere* (afirmación), previo al vínculo del *religare* (vínculo entre los hombres, entre el hombre y Dios). Esta es la condición del vínculo: el alto del escrúpulo (*religio)*, el respeto, la fidelidad a la ley fundante de la cultura (idea pensada desde Freud y Lacan), la responsabilidad, el compromiso de la decisión, de la afirmación (*relegere)*, que se vincula a sí misma para vincularse a otro, para hacer lazo social. Vínculo social, vínculo con el otro, vínculo fiduciario, que precede a cualquier horizonte onto-antropológico. Es un principio que une singularidades puras antes de cualquier determinación social o política, antes de la intersubjetividad, antes de la oposición entre lo sagrado y lo profano. Ciertamente es una revelación, pero como no procede de un mensaje divino, es la abstracción de una revelación dada en el "desierto del desierto"; se trata de una revelación que a pesar de los riesgos que corre Derrida, le parece, sin embargo, que da lugar y principio a todo aquello de lo que se abstrae, por cuanto se trata de *la huella de la huella diferida*, con el fin de no tener que inventar un relato para dar cuenta de la huella primera. Estamos ante la apertura del porvenir, la venida del otro como advenimiento de la ley y la justicia, pero sin prefiguración profética. Es una revelación que ilumina un deseo invencible de justicia y que se vincula a esta espera, que no debe estar asegurada por nada: saber, conciencia, previsibilidad o programa. Es una mesianidad abstracta, sin mesías, que pertenece a la experiencia en general de la fe, del creer o del crédito irreductible al saber, y de una fiabilidad que funda toda posible relación con el otro a través del testimonio, que supone el testigo. Es la justicia, diferente del derecho, la que permite esperar, más allá de los mesianismos, una cultura universalizable de singularidades, una cultura en la que la traducción imposible pueda anunciarse. Se inscribe en la promesa, en el acto de fe que habita todo acto de lenguaje y todo apóstrofe del otro. La cultura universalizable de esta fe, es la única que permite un discurso racional y universal respecto de la religión. Es la fe sin dogma, que se interna en la

noche, pero que no podría ser contenida en ninguna oposición entre la razón y la mística. Lo místico que alía la creencia o el crédito, lo fiduciario o lo fiable, lo secreto (místico) con el fundamento, el saber, la ciencia como hacer, la práctica teórica, con la fe y el rendimiento tecnocientífico. Allí, en el lugar preciso donde este pricipio se funda desfondándose y perdiéndose en el desierto, se pierde la huella y la memoria de su secreto. Por ello, la religión no puede sino comenzar y recomenzar espontáneamente, maquinalmente, mecánicamente, sin ninguna seguridad de horizonte antropo-teológico. Sin ese "desierto en el desierto" no habría ni acto de fe ni promesa ni porvenir, ni espera sin espera de la muerte y el otro. La eventualidad de este desierto que se abre paso desde la tradición judeo-cristiana, si se ateologiza, libera sin denegar la fe, "la racionalidad universal y la democracia política que le es indisociable." [24]

El segundo prenombre es *khôra* (como lo designa Platón en el *Timeo*). Desde el interior abierto de un sistema, de una lengua o de una cultura, *khôra* situaría "el espaciamiento abstracto, el lugar de exterioridad absoluto, pero también el lugar de una bifurcación entre dos aproximaciones de desierto. Bifurcación entre una tradición de "vía negativa" que, a pesar de su acta de nacimiento cristiano, concuerda con una tradición griega (platónica o plotínica), que prosigue hasta Heidegger o más allá. Es el pensamiento que es/está más allá del ser. En su cultura y en su historia, su idioma no es universalizable, pues habla en los confines del desierto medio-oriental, en la fuente de las revelaciones monoteístas y de Grecia. *Khôra* es el nombre de un lugar que no se deja determinar por ninguna instancia teológica, ontológica o antropológica, no tiene edad ni historia y es más antigüo que todas las oposiciones (sensible/inteligible; universal/singular), y ni siquiera se anuncia como más allá del ser (según la vía negativa). Nunca se dejará sacralizar, santificar, humanizar, cultivar. "Radicalmente heterogénea a lo sano y a lo salvo, a lo santo y a lo sagrado, nunca se deja indemnizar."[25] No se puede decir en presente porque nunca se presenta. No es ni el Ser, ni el Bien, ni Dios, ni Hombre. Siempre habrá sido y ningún futuro anterior habrá podido doblegar una *khôra* sin fe ni ley; resistencia infinita, un cualquier/radicalmente

[24] *Ibidem*, p. 31.
[25] *Ibidem*, p. 31.

otro sin otro. *Khôra* es un nombre griego que dice eso inmemorial de un "desierto en el desierto", para el que no es ni umbral ni duelo. Tenemos pues, un empuje hiperbólico entre dos originalidades, entre dos fuentes, el orden de lo revelado y el de lo revelable, y es a la vez la eventualidad de toda decisión responsable y de otra "fe reflexiva" (Kant), otra tolerancia (no sólo cristiana) y en relación con la moralidad pura cristiana. Igual que las Luces fueron de esencia cristiana. Con la experiencia del desierto en el desierto, concuerda otra tolerancia que respeta la distancia de la alteridad infinita como singularidad. Y este respeto sería aún *religio*, como escrúpulo, desde el umbral de toda religión, como vínculo de la repetición consigo misma, desde el umbral de todo vínculo social o comunitario. Antes y después del Logos, el comienzo, antes y después de las *Sagradas Escrituras*.

Para Derrida, la religión es la respuesta, pues no hay respuesta sin principio de responsabilidad: responder al otro, ante el otro, y de sí. No hay responsabilidad sin *fe jurada*, sin compromiso, sin juramento, sin algún *sacramentum*. El empeño de una promesa juramentada, presupuesta en el origen de todo apóstrofe, venido del otro mismo a su atención, al poner a Dios como testigo, incluso sin ser nombrado, en la promesa del compromiso laico, el juramento lo produce, lo invoca y lo convoca, engendrado e inengendrable, presencia y ausencia. Sin Dios no hay testigo absoluto. La atestación y el testamento. Dios es el testigo presente-ausente de todo juramento o compromiso posibles.

Derrida insiste. Nos engañaríamos con el "retorno de lo religioso" si seguimos oponiendo la razón a la religión, la modernidad tecnocientífica a la religión. El desarrollo de la razón crítica y tecnocientífica no se oponen a la religión, la soportan y la suponen. La religión y la razón tienen la misma fuente: el compromiso testimonial que incita a responder ante el otro de la tecnociencia. Es la misma fuente única que se divide y se opone a sí misma: dos fuentes en una. Tal reactividad es un proceso de indemnización sacrificial que intenta restaurar lo sagrado que ella misma amenaza.

En realidad la religión ha estado y está en el curso de una apropiación hiperimperialista desde hace siglos, en el derecho internacional y la retórica política mundial. Todo el vocabulario religioso: el culto, la fe, la creencia, lo sagrado, lo santo, lo salvo, indemne, son conceptos cristianos. Pero la religión no sigue ya el movimiento de la fe en Dios; su relación esencial con la fe en Dios no es algo de suyo. Inversamente, toda fe jurada no se inscribe

necesariamente en una religión, a pesar de que en ésta se cruzan dos experiencias religiosas: 1) la creencia (el crédito, lo fiduciario o lo fiable), y 2) la experiencia de lo indemne, la sacralidad o la santidad. Hay que distinguir estas dos fuentes de lo religioso. Se pueden asociar pero nunca confundir. Es posible santificar lo indemne o estar en presencia de lo sacrosanto sin poner en obra la creeencia, la fe, como asentimiento al testimonio del otro, inversamente si este asentimiento de la fianza conduce más allá de la presencia de aquello que se dejaría ver, tocar, ya no sería sacralizado. Ya se trate de sacralidad o de fe, el otro hace la ley, la ley es el otro/a y es llegarse/rendirse al otro. A cualquier otro y al radicalmente otro. Se trata de dos fuentes distintas de la religión, que simboliza su *elipse* (la fe y lo sagrado), abarcando ambos focos, más porque a veces silencia su irreductible realidad. Cualquiera que tome partido en el debate del retorno de lo religioso —sostiene Derrida— debe recurrir a esta *elipse* y sus dos focos (la fe y lo sagrado).

Las máquinas contra las que se combate, tratando de apropiárselas, también son máquinas que destruyen la tradición histórica. Es posible que desplacen estructuras tradicionales de la ciudadanía, que borren fronteras del estado y de las lenguas. Ante esto se presenta la reacción religiosa (rechazo y asimilación), dos vías en apariencia antitéticas, que pueden oponerse y aliarse con una tradición democrática: ciudadanía nacional, patriotismo, apego al Estado-nación, etnocentrismo, iglesias y autoridades de culto, además de la protesta universal, cosmopolita o ecuménica: ¡creyentes de todos los países uníos contra la teletecnología![26] Una internacional que sólo se desarrolla dentro de los circuitos que combate y con las armas del adversario. Pero la salvación —advierte Derrida—, tanto de lo sano y lo santo, también de la salud, se encuentra en la paradoja de una nueva alianza entre lo teletecnocientífico y las dos fuentes de la religión (la fe y lo sagrado). Por eso, siempre se podrá criticar una forma de sacralidad o de creencia, incluso de una autoridad religiosa, en nombre de lo más originario, de la fe, el testimonio, de la fidelidad, de la revelación o las tablas de la ley. Este sería el lugar, antes o después de todas las Luces del mundo, la razón, la crítica, la ciencia, la teletecno-

[26] J. Derrida., *op. cit.*, pp. 91-92.

ciencia, la filosofía, que conservan el mismo recurso que la religión en general.

Más allá de la cultura, la experiencia del testimonio sitúa la confluencia de las dos fuentes de la religión: lo sagrado y lo fiduciario (el crédito o la fe). Esta última no está libre de la técnica, ni de la calculabilidad, pues es coextensiva con todo vínculo social, con todo saber, toda realización tecnocientífica, en sus formas artificiales, proféticas, calculables. La ley de toda esta intempestividad, es la que interrumpe y hace la historia, desbarata toda contemporaneidad y abre el espacio mismo de la fe. Además de que designa el desencanto como el recurso mismo de lo religioso. Recordemos que para Goethe *la esperanza sólo nos ha sido dada para los desesperanzados*.

A Derrida nada le parece más riesgoso que sostener un discurso sobre la época del desencanto, la era de la secularización, el tiempo de la laicidad. Justo porque es la posibilidad del "mal radical" la que destruye e instituye a la vez lo religioso.

No hay futuro sin esperanza. Debemos salvarnos con todas las Luces de la fe y la razón.

HACIA UN MUNDO NUEVO POR LA ACCIÓN, LA COMPRENSIÓN Y EL AMOR MUNDI

*Dora Elvira García González**

El presente ensayo presenta la postura esperanzadora de Hannah Arendt frente a la amenaza de un mundo contemporáneo totalitario. Su punto de partida es la condición humana con sus propios elementos, entre ellos la pluralidad y el comienzo de algo nuevo, es decir, la natalidad y la acción. Esta última, asimismo, muestra otra cara: la comprensión, logrando con ella la reconciliación con la vida a través de un diálogo constante; así también, por ella nos orientamos en el mundo e implica la confianza en el hombre mismo, la responsabilidad y el compromiso que nacen del amor mundi, *posibilitanto el perfeccionamiento de la humanidad.*

Hoy día, ante la comprobación histórica de las promesas proyectadas al futuro sobre la posibilidad de un mundo mejor, es posible observar la dificultad de su realización debido al resquebrajamiento de fundamentos. Al volverse cada vez más insoportable el mantenimiento del actual estado de cosas, se abre una doble confrontación: por un lado, las demandas de cambio, de lucha y esperanza se presentan de forma imperiosa y urgente, mientras que por el otro, si no de manera necesariamente opuesta, se asume una actitud paralizante y escéptica, ante la ausencia de expectativas plausibles.

conminados ante la presencia de una especie de totalitarismo globalizante y frente a la amenaza del exterminio humano (tanto en un sentido meramente humano como en un sentido ecológico), y, por ende, del ámbito cultural y político, es preciso buscar luces que muestren de algún modo la existencia de atajos esperanzadores.

De manera independiente de las formas concretas que adopte,

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

cada grupo cultural y social contempla un "ideal" de sociedad, una conformación política que pretende el desarrollo personal y social de quienes la integran. Así, surgen preguntas casi obligadas: ¿cómo es posible determinar el aparato social y político que atienda de mejor manera las necesidades de las personas?, ¿a través de qué elementos se logra?, ¿sobre qué tipo de relaciones se configuran en el sistema político más adecuado?

Tales interrogantes sugieren postulados dirigidos hacia la formulación de ciertas hipótesis, algunas de las cuales son rechazadas por quienes las ven como representantes o justificaciones de los fenómenos totalitarios, ante los cuales "los pensadores contemporáneos en general parecen haber declarado muertos los ideales que animaban a los filósofos de las Luces."[1] Las cuestiones relacionadas con la sustentación de un tipo de racionalidad tal, mueven a sospecha por estar ligadas a algunos de los episodios más catastróficos de la historia humana. "Por eso, no es raro leer aquí o allá que el totalitarismo no es en el fondo más que el efecto de una voluntad demasiado imperiosa por encarnar la razón o lo universal en lo particular".[2] Si alguien ha llevado a cabo prolija y profusamente reflexiones sobre estos rubros ha sido Hannah Arendt, en quien centraremos algunos presupuestos e hipótesis del presente trabajo; algunos conceptos de Arendt que aquí se abordarán parecen conceder la oportunidad de atisbar elementos que den razón y prometan algún futuro esperanzador para la existencia de las personas que habitan este planeta.

I

Si bien los estudios arendtianos apuntan continuamente a indagaciones que versan sobre cuestiones del pasado —lo cual, por cierto, le ha costado innumerables críticas a su autora pues se le ha señalado como una nostálgica del pasado grecorromano—, tales retornos buscan fuentes, aún en potencia que, tras el agotamiento de los recursos actuales, podrían hacerse fecundas. Volver a considerar el pasado no resulta gratuito; por ello Paul Ricoeur señala. en un artículo sobre la filósofa de Könisberg[3] que "hay un

[1] Ferry, Luc. *Filosofía política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 9.

[2] *Idem.*

[3] Paul Ricoeur. "De la filosofía a lo político", en *Debats,* Institució Alfons Magnanim, Institució Valenciana d'studis investigació, No. 37, Valencia septiembre de 1991.

punto de Hannah Arendt en el que la rememoración es al mismo tiempo un proyecto del futuro".[4] En el caso, por ejemplo de la acción como dimensión correspondiente a la pluralidad,[5] Arendt retoma la postura de los griegos, al considerar la acción como la forma más elevada, con lo cual pretende su rescate, porque después del período helénico, en el cristianismo, fue valorada en menor grado que la fabricación (En ambos casos la labor estaba ubicada en el orden más bajo, y en la modernidad se le valoró por encima de la fabricación y la acción).

Para dar cabida al pensamiento esperanzador en Arendt, es necesario partir de su postura antropológica en referencia a la *condición humana,* cuyos elementos posibilitan una interrelación entre las personas al desarrollarse en un espacio público y común. Es en ese espacio donde hace su aparición la esfera de la libertad; es el ámbito de la acción que presupone como su condición *sine qua non* a la pluralidad. Arendt señala en *La condición humana:*

> "la acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia.[6] Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizadas en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar —prever y contar con— el constante aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. Sin embargo de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir de actuar".[7]

Puesto que la natalidad es inherente a toda actividad humana y la acción política es la acción por excelencia, la natalidad se ubica como la categoría central del pensamiento político. entonces la

---

[4] *Ibidem,* p.6.

[5] Arendt considera que hay una serie de condiciones comunes que conforman la "condición humana", considerados como "dones": la vida, la mundaneidad, la pluralidad. A cada una de ellas corresponde una dimensión de la actividad humana: a la primera: la labor, la fabricación y la acción.

[6] El concepto de historia en este contexto está referido a la capacidad de empezar algo nuevo y cuyos resultados no se pueden saber o predecir. *Cfr.* H. Arendt, *La condición humana.*

[7] Arendt. *La condición humana,* Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pp.22-23.

natalidad, como punto neural, puede ser el punto de partida para pensar en relación con la acción y con la *comprensión*.

Las personas se crean y recrean pluralmente, en lo público, con un doble carácter de igualdad y de distinción; esa igualdad posibilita el entendimiento entre ellas para plasmar a futuro las necesidades de los que llegarán despúes;[8] al tratarse como iguales, como sujetos que comparten los mismos derechos y deberes, se abren las posibilidades de autorrealización de cada quien y, en conjunción con los otros, se posibilita el reconocimiento, se experimenta la libertad. Es ahí, en el ámbito público, en donde a partir de las categorías incluidas en la *condición humana* (vida, mundaneidad y pluralidad) se origina un reconocimiento de las identidades particulares y peculiares de los individuos y de los grupos.

Para Hannah Arendt la política se construye en lo público,[9] ante todo al asociar lo público con lo común (contraponiéndolo a lo individual y a lo particular); de ahí que sea necesario recrear ese ámbito. entonces se necesita una nueva ciencia de la política para un nuevo mundo. Para la filósofa de Könisberg, la contemplación de los agentes de la historia jugando sus papeles en el drama de la necesidad (ámbito de la vida y la mundaneidad, y su correspondiente labor y fabricación, en el espacio del hogar, la casa la familia), le hace señalar la pérdida de la capacidad central (política) de los hombres en el ámbito público; la acción trae como consecuencia el malogro y la merma de la libertad.

¿Por qué pretender una invitación u oferta de esperanza en el pensamiento de Arendt? al describir la *condición humana,* su propuesta analiza los elementos conformadores de tal condición. Se torna propositiva al señalar elementos centrales que postulan una condición perfeccionada del hombre, a través de la acción, como capacidad de comienzo de algo nuevo y cuyo resultado es siempre impredecible.[10]

Arendt pone el dedo en la llaga. Los grandes peligros de la

---

[8] *Cfr. La condición humana,* p. 200.

[9] La noción de espacio público hace referencia a lo común y general, a lo visible, ostensible y manifiesto. Se le emplea para adjetivar un espacio, una esfera. Se le ha relacionado con lo que tiene utilidad común, que atañe a lo colectivo y concerniente a la comunidad, lo accesible a todos. *Cfr.* Nora Rabotnikof, *El espacio público y la democracia moderna,*México Serie Ensayos, IFE, abril 1997.

[10] *Ibidem,* pp. 201-202.

pérdida de la esfera pública —y por ende de la caracterización más propia del hombre mismo— son como dos caras del mismo proceso: por un lado, el centralismo del poder; y por el otro, la masificación de la sociedad que atomiza y separa a las personas con su consiguiente soledad. si bien históricamente ha desaparecido el totalitarismo, como lo concibe Arendt, continúa mostrando su faz similar, con características destructivas comparables.[11] Al perderse el espacio público, se aniquila la comunión y la comunicabilidad, se pierde el ámbito donde la acción puede originarse y desarrollarse; de ahí la imperiosa necesidad de búsqueda y de mutación hacia un mundo mejor.

Es en la esfera pública en donde los individuos, mediante sus acciones y sus discursos, se presentan ante otros como sujetos de identidad propia que debe ser reconocida por los demás. "Una vida sin acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo, ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres".[12] Son los actos y las palabras las que nos incluyen e introducen en el mundo humano; su impulso se encuentra en el comienzo, que se inserta cuando nacimos y responde a él cuando algo, por iniciativa propia, principia; es decir, es el comienzo de alguien, al mismo tiempo que comienza la libertad.

II

la médula de la argumentación arendtiana se encuentra en ese *inicio*, tales categorías son el punto central. en su más elevada realización, un hombre se crea en la acción, y por ello el sello ontológico se marca y determina en ese comienzo del nuevo hombre, un eterno comienzo; la historia humana es "una historia de unos seres cuya esencia es comenzar".[13]

otro concepto fundamental de Arendt es *la comprensión*. en relación con el comienzo de algo en el mundo, la esperanza arendtiana conlleva la aceptación de lo existente; "si la esencia de toda acción y en particular de la acción política es engendrar un nuevo inicio, entonces la *comprensión* es la otra cara de la acción,

[11] Esto significa que aunque ciertamente el totalitarismo ya no se presenta como en otros momentos históricos, sì se presenta, sin embargo, a través de procesos globales, igualmente destructores.

[12] *Ibidem,* p. 201.

[13] Arendt. *De la historia a la acción,* Ed. Paidós, Barcelona, 1995, p. 44.

esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas cosas, por lo que los hombres que actúan pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y *reconciliarse* con lo que inevitablemente existe".[14] La comprensión es un interminable diálogo que no se cansa ni de él ni de ese inicio constante de acción y reconciliación tenaz.

De este modo, ante la búsqueda de un mundo apropiado para el hombre, Arendt no ofrece fórmulas ni propone doctrinas; simplemente expone su concepción de la *condición humana* que se esfuerza por *comprender* el mundo. Por ello, la categoría de la *comprensión* resulta primordial dado que ofrece un recurso central para la concepción arendtiana a la que he llamado la esperanza. Por *comprender*, Arendt entiende el modo específicamente humano de vivir que ofrece una actitud de expectación, de confianza en el hombre mismo. Así, se protege de la fatalidad con el argumento señalado en "Comprensión y política"[15] que señala: "sin esa imaginación que en realidad es la *comprensión*, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de que disponemos. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia".[16] La *comprensión* es el modo específicamente humano de vivir; inicia con el nacimiento y termina con la muerte.

Entonces, la esperanza va relacionada con lo más propio de la condición humana que es su capacidad de comenzar algo en el mundo, su capacidad de orientarse y ubicarse en él, tratando de dar luces al confrontar y dialogar con él, pero, sobre todo, *reconciliándose*. El término de "natalidad"[17] expresa el fundamento ontológico de cada individuo humano; con cada nacimiento algo único entra en el mundo. De nuevo, "las tres actividades y sus correspondientes condiciones se relacionan íntimamente con el nacimiento, ese sentido de iniciativa es propio de toda acción humana, así la natalidad puede ser la categoría central del pensamiento político".[18]

La aparición del nacimiento originario, del nacimiento físico

---

[14] *Ibidem*, p.44.
[15] *Ibidem*, p.46.
[16] *Idem.*
[17] *Condición humana* p. 202
[18] *Condición humana*, p. 23

es primero; le sigue la inserción del mundo humano a través de la palabra y la acción. "Una vida sin acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo",[19] ya no es una vida humana. La acción reside en las personas, pues de otro modo carece de significado; el mundo se convierte en humano por las iniciativas de las personas.

Esa *comprensión,* que es *reconciliación* con el mundo, lleva a pensar en un mundo mejor, a volver a establecer los vínculos con un mundo en el que las situaciones de injusticia están presentes. "El resultado de la *comprensión* es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos".[20] El problema es que la *comprensión* se realiza hasta que el fenómeno (v.g. el totalitarismo) ha terminado o hasta que haya sido derrotado. Analógicamente, sólo es posible conocer quién es esencialmente alguien, después de su desaparición: "para los mortales lo eterno y definitivo comienza sólo después de la muerte".[21] El ejercicio de la reivindicación es necesario porque nos ayuda a conocer teórica y formalmente ciertas categorías negativas del pasado, así como conceptos semejantes con los que se presenta en la actualidad; lo que ciertamente varía es su aplicación práctica. En este sentido, la caracterización del totalitarismo con su *originalidad,*[22] se debe a que sus acciones han roto y continúan rompiendo con todas nuestras tradiciones, pulverizando las categorías del pensamiento político así como nuestros criterios de jucio moral. Por ello, "la *comprensión* debe acompañarnos en el combate, tratándose de algo más que una lucha por la supervivencia".[23] La actividad de comprender es necesaria ya que ella puede dar sentido a la lucha y prodigar nuevos recursos al espíritu y al corazón que se manifestarán al fin en la victoria de esa batalla. Quien no se ubique en esta posición nunca logrará la planificación en el ámbito de la acción y de la libertad. La tarea de comprensión es finalmente una búsqueda de sentido, un intento de generación de sentido, que, según Arendt, se ha perdido al perderse los

---

[19] *Ibidem*, p. 201.

[20] *De la historia a la acción*, p.30

[21] *Ibidem*, p . 31

[22] La *originalidad* del totalitarismo no se refiere o asocia con una calificativo positivo, sino en un sentido de noverdad, pero para inaugurar y permitir la destrucción.

[23] *Ibidem*, p. 32.

criterios establecidos. Asimismo, al relacionarse con el mundo y reconciliarse con él, la idea de la acción se liga indisolublemente con la responsabilidad.

La resposabilidad sobre lo que se hace y se deja de hacer en este mundo tiene que dar respuesta las generaciones futuras sobre el deterioro del hábitat humano, según el mundo político y cultural que leguemos.

La responsabilidad a la que nos enfrentamos no nace de las exigencias de algún ideal de perfección, sino más bien del *amor mundi.* No es posible desentendernos de este mundo, debido a que dejaríamos a la deriva a aquellos que están por venir: " podemos desentendernos del futuro y quienes así lo hagan deberán entonces abstenerse hasta de procrear hijos".[24] Es ese amor lo que impulsa a cuidar a los que vendrán, y hace patente la necesidad de que la reconciliación sea radical y se oriente hacia un mundo nuevo.

Esta actitud propone introducir en el mundo algo nuevo, inesperado y sorprendente: el criterio de *natalidad* y se plantea en él mismo la novedad. Esto no se considera en un sentido utópico, pues Arendt critica la utopía y al utopismo[25] por considerarlos elementos ideologizantes en cuyas aras se cometen atrocidades.

La presencia de la acción en la historia es fundamental por ser un relato que no cesa de comenzar; por ello: "ni invencible fatalidad ni contingencia desoladora".[26] En nuestras manos está hacer que el mundo futuro no sea catastrófico, y ahí tiene su presencia la acción humana ligada indisolublemente al compromiso y a la responsabilidad. es importante *comprender* al mundo y a los fenómenos suscitados en la realidad, actividad que no tiene fin, intentando lograr sentirnos en armonía con el mundo".[27]

Así ante una nueva actitud de inicio y de comienzo, y por ende de renovación, todo es *posible,* considerando tal posibilidad en su sentido positivo, es decir, de búsqueda de algo más; de diversas y nuevas opciones independientes de lo que fue el totalitarismo considerado en un sentido negativo. Este último sentido determinó

---

[24] "Crisis in education", en *Between Past & Future,* New York, Penguin Book, 1993, pp. 189, 191.

[25] En *Orígenes del totalitarismo* y en "Historia e inmortalidad" en *De la historia a la acción.*

[26] En. Introducción *De la historia a la acción,* p. 26.

[27] "Comprensión y política" en *Ibidem,* p. 29.

la viabilidad de que todo sea *posible* [28] en su seno, de modo destructivo. Es más reconfortante que todo sea posible, pero en un sentido positivo,[29] pues es ahí donde el filósofo sopesa los rasgos permanentes de la existencia humana. Como señala Ricoeur, Arendt presta resistencia al proyecto nihilista de la fabricación de un ser humano desarraigado. A pesar de las atrocidades cometidas por el totalitarismo en su absoluta posibilidad destructiva de la humanidad, aun ante esa acre crítica arendtiana, cabe la posibilidad de un mundo humano nuevo. Ese "todo es *posible*" deberá remitirse a la reconstrucción del espacio público, común, de la libertad y la acción y así, el poder destronará la fuerza y la violencia destructivas, dando cabida a la acción colectiva de la acción en común. El poder está en el pueblo, *potestas in populo;* pero esta connotación de poder no supone una relación de fuerza ni de violencia, porque no es poder en sentido de dominación, sino más bien en un sentido de acción común, conjunta con los demás, y con libertad de realización. En *What is the Authority?,*[30] Arendt se refiere a la moderna pérdida de la autoridad, esa autoridad que en su momento dio permanencia y durabilidad en el mundo requerida por los seres humanos: "Esa pérdida no conlleva la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar al mundo que sobrevivimos y dejar un lugar para vivir para aquellos que vienen detrás de nosotros";[31] esto no significa que tal pérdida englobe al todo, porque al hombre le queda el poder, su capacidad de acción común y su libertad. por estar en el mundo con los demás, el hombre desarrolla la facultad de inicio y comienzo, posee libertad. Esta facultad, esta capacidad de empezar, anima e inspira todas las capacidades humanas; es la fuente oculta de producción de grandes cosas; es lo que permanece intacto en épocas de ruina. por ello, cada acto realizado es un "milagro" en el sentido de "que podía no ser esperado".[32] La naturaleza de cada nuevo inicio que

---

[28] En este sentido, acuerdo con Ricoeur cuando afirma " Como poco (sic), designa como una forma vacía el lugar de la respuesta positiva: la posibilidad de pensar un mundo no totalitario", *op.cit.,* p. 5.

[29] El sentido negativo hace referencia precisamente a lo que en el totalitarismo posibilitó la gran destrucción; todo era posible, por lo tanto no había limitación alguna. El sentido positivo se refiere a que son factibles otras posibilidades que no sean necesariamente totalitarias.

[30] Arendt."What is Authority?", en *Between Past & Future,* p. 95.

[31] *Idem.*

[32] "¿What is freedom?" *Ibidem,* p. 169.

irrumpe en el mundo se presenta como la "infinita improbabilidad", constituyendo lo real. Así, toda nuestra existencia descansa en una cadena de "milagros" que no son explicables. La experiencia nos señala los eventos como milagros en la vida ordinaria, lo más natural (contra lo arbitrario y sofisticado) se vuelve lugar común.[33] Los eventos humanos son comenzados, creados, por la iniciativa humana, por el *initium* del hombre, en cuanto es un ser actuante. Nuestra vida humana mundana descansa en esas "improbabilidades infinitas" que se deben a la libertad y a la acción. En la acción, el hombre desarrolla la capacidad de ser libre, sobre todo al trascender lo dado y empezar algo nuevo en un ámbito que expresa los tres rasgos de la acción, en un campo plural, de naturaleza simbólica de las relaciones humanas, donde se manifiesta la natalidad que corresponden a tres formas específicamente humanas: la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre de las persona.. En el ámbito de lo humano "vemos al hombre como el autor de los milagros gracias al doble regalo recibido: la libertad y la acción; por ellas puede establecer una realidad propia".[34]

con todos estos elementos surge la esperanza de un mundo no totalitario, en donde la posibilidad absoluta no se presente más como la destrucción de la vida privada, ni el desarraigo del hombre respecto al mundo, ni la anulación del sentido de pertenencia al mundo ni, finalmente, la profundización en la experiencia de la soledad; con ello se evita la superficialidad de los hombres por la referencia necesaria a un compromiso y responsabilidad en relación con el mundo que les pertenece como su condición.

En la biografía escrita por Elizabeth Young-Bruehl, se señala: "lo que unió su pensamiento (el de Arendt) fue el amor que ella había entendido como el que une un yo con otros: el *Amor mundi*",[35] que representa un compromiso con este mundo, así como una responsabilidad posibilitante de una mejora y perfeccionamiento en la humanidad. Esta es una opción alentadora.

[33] *Ibidem*, p. 170.

[34] *Ibidem*, p. 171.

[35] Elizabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*, Yale University Press, 1982, p. 327.

BUSCANDO IDEALES

*Raúl Alcalá Campos**

El presente trabajo pretende recuperar lo que se puede llamar una pérdida de ideales que se ha manifestado, sobre todo, en las últimas décadas. Esta situación ha permitido que la globalización económica se expanda sin freno, alejándose cada vez más de un humanismo. Ante ello, el doctor Alcalá sostiene de manera decidida que no debe permitirse.

El 8 de julio de este año, en las 2°. Jornadas de Hermenéutica que organizaron la UAM-I y el Instituto de Investigaciones Filológicas, se presentó una cuestión que a mí me dejó inquieto. La pregunta la formuló Jorge Velázquez pero creo que estaba mal planteada; dicha pregunta fue: ¿qué busca el hombre moderno? Si por moderno entendemos al hombre de la modernidad, en el sentido de la historia de la filosofía, la respuesta que se formuló en ese momento es la adecuada: su bienestar. Pero esto no era lo que quería decir el profesor Velázquez; él sostenía que los griegos habían buscado el conocimiento, que era lo que ellos tenían como ideal a perseguir; la Edad Media, la fe, pero que el moderno no tenía nada que perseguir, aquí es donde creo que se refería a nuestra situación actual. En este sentido me parece que la pregunta más bien debe ser: ¿qué ha perdido el hombre actual? Intentar responder esta pregunta motiva de inmediato otras relacionadas con ella por ejemplo: ¿cómo podemos recuperar lo perdido?, o bien ¿qué es lo que el hombre actual debe buscar?

Sólo se puede perder lo que alguna vez se ha tenido, y lo que tuvieron nuestros antepasados fue fe y esperanza, y no necesaria-

* Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Aclatlán, Universidad Nacional Autónoma de México.

mente en el sentido religioso, sin embargo, ni la fe ni la esperanza es algo que hay que buscar pues se tienen o no se tienen, más bien son las que permiten o posibilitan la búsqueda de algo. Si no tengo fe o esperanza en alcanzar lo que persigo o por lo menos acercarme a él, no tiene sentido perseguirlo. Pero esta concepción de alguna manera se asienta en una idea instrumentalista, porque se trata de perseguir algo que de hecho creo realizable, lo que necesito pues son los medios para lograrlo.

Pero hay un sentido no instrumentalista de dicha pérdida y sí mucho más profundo: la pérdida de la fe y la esperanza en el hombre mismo, el hombre como humanidad. Lo que esto quiere decir es que estamos perdiendo el humanismo como un fin para convertirlo en un medio para otros fines. Los ideales han dejado de ser tales para convertirse en algo concreto, en dinero de plástico por ejemplo, la búsqueda de reconocimiento va aparejada con la cuenta bancaria.

Antes de continuar quiero mencionar que al oír la discusión anteriormente mencionada, me vinieron a la mente algunas afirmaciones de Charles Taylor, creo pues conveniente remitirnos a este autor. Taylor sostiene que el reconocimiento es una necesidad humana vital que tiene fuertes nexos con la identidad, siendo esta última la interpretación que hace una persona de sí mismo, de quién es y de sus características fundamentales como ser humano. Es por ello que la identidad es moldeada por el reconocimiento, por la falta de éste o por un falso reconocimiento. Hay que hacer notar aquí que la identidad, en este sentido, se forja en la relación con los otros y no por uno mismo. El reconocimiento pues puede ser positivo, otorgándole a la persona o comunidad una interpretación positiva de sí, o negativa, deformándole su identidad.

Taylor analiza dos cambios que hicieron surgir la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. En primer lugar se encuentra la caída de las jerarquías sociales que eran la base del honor, que estaban intrínsecamente relacionadas con la desigualdad, "para que algunos tuvieran honor en este sentido —dice este autor—, era esencial que no todos lo tuvieran".[1] Así nació el moderno concepto de dignidad como universalista e igualitario que es compatible con una sociedad democrática, cayendo en desuso

[1] Ch. Taylor. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993, p. 45.

el concepto de honor y otorgándole un reconocimiento igualitario a las personas. El segundo cambio surge a partir del siglo XVIII, con la nueva interpretación de la identidad individual que está relacionada con la idea de ser fiel a sí mismo, de ser auténtico conmigo mismo, si no me soy fiel a mí mismo, pierdo de vista lo que es para mí el ser humano. Este es el hombre moderno, el que persigue su propia humanidad siendo auténtico. Sin embargo, no sólo el individuo puede ser auténtico, también los pueblos al ser fieles a su propia cultura.

Esta autenticidad individual no puede generarse socialmente sino que debe surgir internamente. Taylor, por su parte, no acepta esta generación interna de la identidad pues reconoce como rasgo decisivo de la vida humana su carácter fundamentalmente dialógico.

Este reconocimiento al que alude Taylor puede a su vez ser desmembrado, es decir, podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿qué es lo que hay que reconocer en el otro?, pues reconocerlo como otro no nos saca del apuro. Desde luego, no está en discusión que merece todo nuestro respeto y que incluso podemos reconocer que es diferente a nosotros, pero esto no impide que pueda ser considerado inferior.

Ahora bien, si lo que el hombre actual persigue es el reconocimiento, éste se concibe como un reconocimiento como hombre o sociedad exitosa. Aquí es donde parece haber un juego de ida y vuelta, pues me considero exitoso porque tengo el reconocimiento y lo tengo porque soy exitoso. Esto nos lleva a la cuestión de si el éxito está relacionado con el humanismo; no es necesario escarbar mucho para encontrar que ello no es así. Tanto individuos como sociedades pueden ser exitosos en un respecto, con amplio reconocimiento, y sin embargo perder una buena parte humanística. A esto se refiere Mardones cuando sostiene que

> En esta sociedad posmoderna, cuyo ápice o utopía realizada es, para Baudrillard, América (USA), hay, según el último estudio de R. Bellah y sus colaboradores, un aumento en la carencia de diálogo, crece la soledad de las personas y muchas se describen sin relaciones humanas, a pesar de estar entrelazadas de cables electrónicos y de vivir cada día 'en la masa' y 'como la masa'. Si no queremos que el prototipo de 'sujeto débil' desemboque en un sujeto de estas características norteamericanas (que ya existe entre nosotros), hay que cambiar 'los hábitos del corazón', el comportamiento interhumano, y

> para ello hay que dotar a la persona de sentido crítico, de orientación moral y de visión patética de la historia.[2]

He aquí pues nuestra pérdida: el sentido crítico, la moral y la visión histórica. Esto sin embargo, está relacionado con la pérdida de ideales, pues estos son los que mueven a acciones prácticas, es decir, tienen ciertos efectos incluso sociales. Independientemente de si tales ideales son buenos o no, por lo menos no nos arrastran al conformismo, a dejarnos envolver en la masificación. El ideal actual social parece no perseguir una sociedad justa sino económicamente estable.

Los ideales, si todavía están entre nosotros, han caído de su pedestal como ideales sociales para convertirse en algo individual. La lucha por el reconocimiento, como un ideal, ya no se encuentra plasmada a nivel social sino individual, es la lucha del individuo aislado sin carga social. Esto hay que aclararlo. Desde luego que el individuo necesita de la sociedad para su reconocimiento, pero parece no perseguir el bienestar social sino su propio bienestar dentro de la sociedad. Esto es importante porque refleja la idea de que la sociedad actual se ve constituida por individualidades aisladas, sin que dicha comunidad llegue a la cohesión para la obtención de un fin común. Incluso podríamos pensar en ideales universales abandonados en el cajón de los recuerdos sin hacer nada para recuperarlos. Recuperar la historia del 68 parece no lograr recuperar sus ideales, que buenos o malos incitaban a la acción, como reza una frase que hace poco leí en un panfleto: los ideales ahí están, ¿dónde están los idealistas?

Esta frase me mueve a pensar que lo que hemos hecho ha sido ocultar los ideales, pero que es posible recuperarlos. Esto implica dar pasos firmes para su recuperación empezando por una conciencia crítica de nuestra situación actual y de hacia dónde estamos llevando a la humanidad. No es un camino fácil porque hay que estar luchando no contra los medios de comunicación y la exportación e importación de cultura, sino contra el mal uso que se está haciendo de ello.

Pero ¿qué es lo que ha pasado en los últimos 20 o 30 años que nos ha llevado a una situación tal? Desde mi punto de vista hay ciertos factores que han incidido para llegar a esta situación, voy

---

[2] JM. Mardones. "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en *Entorno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 28.

a mencionar unos cuantos: la reacción crítica, a nivel teórico, hacia los universalismos que se plasmaron en nuestro siglo principalmente con el positivismo lógico; la caída del bloque socialista que llevó a un desencanto de la práctica comunista; la globalización económica, y tendencialmente política, que está conformando la nueva estructura mundial, y el avance de los medios de comunicación. Haré unos breves comentarios sobre cada uno de ellos.

Creo que el positivismo lógico y el criticismo popperiano pueden ser vistos como la manifestación plena de la modernidad. A ellos subyace la idea de un método universal válido para la obtención del conocimiento, que se asienta a su vez sobre una noción de racionalidad también universal, que permite ir acumulando conocimientos, que por ser tales son verdades universales, y con ello ubicarnos en la senda del progreso. Ni el positivismo lógico ni el criticismo popperiano pusieron en duda tales universales, más bien aceptaron los mismos supuestos y con ello las mismas preguntas, pero difirieron en las respuestas. Ninguno de los dos dudaba del progreso de la ciencia, ni de la obtención de conocimientos verdaderos como un reflejo de la realidad, ni del papel de la racionalidad en tal labor. La diferencia radicaba principalmente en cómo se obtenía dicho conocimiento. Un cambio brusco en la discusión filosófica de la ciencia provino de un no filósofo en 1962, Thomas S. Kuhn, quien no se limitó a darle respuestas a las mismas preguntas, sino que puso en tela de juicio precisamente los supuestos. Algo parecido hizo Gadamer más o menos por las mismas fechas al rescatar las nociones de prejuicio y tradición que la Ilustración había logrado arrumbar, junto con ello reconoce Gadamer, como afirma Bernstein, una obsesión por el método que ha sido una plaga y ha distorsionado a la hermenéutica, en palabras del propio Bernstein, "Gadamer nos dice que no fue su intención poner en competencia al Método contra la Verdad sino más bien mostrar que hay un 'tipo distinto de conocimiento y verdad' que no se agota mediante los logros del método científico y al que únicamente tenemos acceso a través de la comprensión hermenéutica".[3] Para este tipo de conocimiento no requerimos del método científico sino de la comprensión hermenéutica , del diálogo hermenéutico mediado por la phronesis, que es, "...una forma de razonamiento y de conocimiento que implica una media-

[3] RJ. Bernstein. *Perfiles Filosóficos,* México, Siglo XXI, 1991, p. 123.

ción distintiva entre lo universal y lo particular",[4] es una "habilidad ética" en donde lo universal y lo particular quedan codeterminados. Lo que queremos resaltar con lo anterior es que aquellos puntos que se habían considerado como inatacables dentro del ámbito de la filosofía comienzan a ser cuestionados. Esto ha llevado a una pérdida de confianza en muchos campos que se consideraban seguros y nos ha arrastrado al peor de los caminos: a la aceptación del "todo vale", del relativismo sin freno. Esto se debe principalmente a la divulgación de una mala comprensión tanto de Kuhn como de Gadamer, pues ninguno de los dos pretendió ir tan lejos, pero los dos han sido utilizados para sostener argumentos que llevan a un exceso relativista inaceptable, como es el caso de Rorty. No vamos a desarrollar este asunto pues nuestra pretensión es presentar de manera esquemática lo que nos ha llevado a nuestra situación actual.

Por otro lado, la gran esperanza que representaba el ideal socialista se vino a pique con la caída del bloque soviético. Se tiene la impresión de que la mayoría de los defensores del socialismo se vieron sin suelo firme al tambalearse la Unión Soviética, al identificar a ésta con la manifestación de la teoría marxista tuvieron que optar por el abandono de esta última. Los ideales socialistas así dejaron de representar un lugar común de lucha por la reivindicación de los derechos del hombre.

En el sentido anterior, los dos grandes temas que no hace mucho transitaban en el ámbito filosófico por las grandes avenidas, hoy andan recorriendo pequeños senderos. Probablemente sea la filosofía de la ciencia la que mejor se ha adaptado a la nueva situación, tal vez porque no tuvo un caso soviético que la llevara al extremo.

Los medios de comunicación también han contribuido para encontrarnos en esta situación, y no me refiero sólo a los medios de comunicación masiva sino a todos aquellos que permiten el desplazamiento de información de un lado a otro. Así, se nos permite disfrutar en el mismo momento y en cualquier parte del mundo de una competencia deportiva sana, o del concierto de los tres tenores, o disfrutar del museo Del Prado sin salir de casa, pero en la mayoría de los casos se nos bombardea con programas que promueven la agresividad, o nos dan una imagen deficiente de

[4] *Ibidem*, p. 117.

nosotros mismos y del mundo. Me parece que no ha habido, en este sentido, ni una política ni un equilibrio en el uso de dichos medios para aprovecharlos en el bien de la humanidad. Se ha dejado llevar la comunicación por las exigencias del consumismo y está provocando la pérdida de humanidad. En este sentido, Beuchot hace una crítica a la comunicación en nuestro tiempo, partiendo de la premisa de que es lo más necesario al hombre, pues lo libra de la soledad. Pero lo medios de comunicación se quedan en la imagen pervirtiendo la realidad, lo que ponen es una máscara que sustituye a la realidad.

La modernidad se fue poco a poco transformando en la época de la imagen, hasta que la imagen la traicionó, y le hizo adquirir una imagen que no quería, a tal punto que le fue imposible quitársela. No valieron las advertencias de hombres clarividentes, como Kierkegaard, que decía que se acaba por no poder distinguir la máscara del rostro. Paulatinamente y de manera insensible la imagen se fue confundiendo con la realidad. Por obra de la comunicación, principalmente a causa de la televisión, se ha llegado a lo que se considera un aspecto de la posmodernidad, a saber, la cultura de la imagen de la pura apariencia.[5]

En este sentido la comunicación está deshumanizándonos, nos ha convertido en meros consumidores, no en consumir para nosotros mismos sino en consumir por consumir.

Todo lo anterior ha permitido el advenimiento de un neoliberalismo desenfrenado en donde el otro, aunque puede ser concebido como igual a mí, es mi enemigo con el que establezco una lucha de competencia insana, no se trata sólo de que uno es el vencedor y el otro el vencido, sino de acabar drásticamente con el otro. A esto parece estar llevándonos la globalización, a la imposición de una cultura intolerante curiosamente enarbolando la bandera de la tolerancia. Esta globalización es la que anuncia el crecimiento de las oportunidades para el individuo, y ciertamente parece permitirlo, es decir, permite el tránsito libre de culturas por todo el planeta, el mundo de la exportación e importación de culturas, un gran supermercado cultural, pero el temor estriba en que este supermercado puede llegar a estar falto de productos si no existe a la vez una política adecuada de protección cultural,

[5] M. Beuchot. *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, M. A. Porrúa/UIC, 1996, p. 67.

estamos actualmente protegiendo a las especies en extinción, pero a la vez estamos promoviendo la extinción de las culturas hasta que se conviertan en piezas de museo. En esta globalización parece que la visión política se está supeditando a la teoría del mercado, de tal manera que la planificación política de la economía se está viendo rebasada por el mercado real que en un momento puede acabar con un país o levantarlo de la ruina.

Desde esta fragmentación que hemos hecho de nuestra realidad podemos darnos cuenta de la terrible desorientación que estamos viviendo, de tal manera que no resulta extraño que hayamos llegado a tal pérdida de confianza en nosotros mismos, en nuestra humanidad (aquí quiero señalar que se mantiene la fe en la ciencia y la tecnología, que la ciencia no está en crisis sino nuestra comprensión de ella, lo cual es bastante grave porque estamos llevando a cabo pasos gigantescos de algo que no sabemos hasta dónde puede llevarnos), y que no tengamos claridad respecto a los ideales que debemos plasmar y perseguir.

No quiero que se me mal interprete, este panorama negativo que he descrito es únicamente para permitir ubicarnos a nosotros mismos pero no para quedarnos cruzados de brazos. Yo todavía creo en el hombre, tengo esperanza de que logrará equilibrar la globalización con el humanismo, que le pondrá límites a los excesos y que levantará nuevamente sus ideales. Este es el camino que está promoviendo Beuchot entre otros, cuando defiende una sociedad plural, sostiene que los ideales de la Revolución Francesa que movieron a la Modernidad no se cumplieron cabalmente pues si bien la libertad y la igualdad obtuvieron ganancias, no corrió con la misma suerte la fraternidad.[6] Este debe ser pues uno de nuestros ideales actuales, la fraternidad, la solidaridad, sin perder lo ya ganado en libertad e igualdad.

Tal vez la falta de solidaridad se debió a la creencia en fundamentos absolutos, es decir, se contaba con principios fundamentales que justificaban las acciones sin necesidad de apelar otros. Hoy solicitamos fundamentos (aunque algunos posmodernos nieguen tal cosa) pero ya no los consideramos absolutos, no provienen de un mundo trascendental sino surgen en nuestro mundo humano, ya no son principios universales pero pueden ser univer-

[6] Cfr. M. Beuchot "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* año XXX, No. 89 (mayo-agosto 1977), pp. 237-254.

salizables, o sea, no son válidos, verdaderos, por ellos mismos, sino que somos nosotros los que les asignamos tal característica, lo cual los hace cambiables, criticables, y por lo tanto históricos y sociales.

Esta universalización sólo es posible a través del diálogo, de la comprensión de una situación con el otro, con quien la comparto, y de un mundo cultural plural.

Ciertamente, el momento por el que estamos atravesando es bastante caótico porque se está, a mi parecer, estableciendo un nuevo orden mundial, que poco va exigiendo ajustes no sólo a nivel de la práctica sino también a nivel teórico, el problema reside en encontrar el camino para que esos ajustes sean orientados hacia una vida humana más plena, a que haya una armonía entre la parte económica-política y la humanística. Esto sólo se logra con el diálogo intercultural y la práctica de la phronesis en el sentido gadameriano.

Creo que Apel tiene razón cuando sostiene que la nueva conformación requiere de una macroética,[7] pues la ética parece haber sido rebasada. Creo también que dicha macroética debe ser concebida a través de una diálogo, pero éste no debe ser reducido a Europa y USA como pretende Apel, sino ser mucho más abiertos, mucho más tolerantes (aunque este término no es de mi agrado) y reconocer que otras culturas pueden aportar algo a la cultura universal, y en este sentido pueden promover ideales humanos.

Pero a estos ideales, o a la creación de esta macroética, o al buen advenimiento del diálogo, no podemos llegar apelando al método científico sino a la phronesis que se mueve sobre la vida práctica. Es en este sentido en el que comparto con Bernstein la idea de que nos encontramos, desde el punto de vista filosófico, en un proceso de profundo cambio, tal vez parecido al de la transición de la Edad Media a la Modernidad. Dice Bernstein, "pero yo creo que estamos presenciando un nuevo giro en la conversación de la filosofía y en la comprensión de la racionalidad humana, en el que hay una recuperación y apropiación del tipo de razonamiento, conocimiento y sabiduría prácticos que es característico de la phronesis".[8]

Lograr construir los ideales, consolidarlos, es una tarea que requiere de un gran esfuerzo por parte de los filósofos, pero es una

---

[7] Cfr. K.O. Apel. *Hacia una macroética de la humanidad,* México, UNAM, 1992.
[8] Bernstein, *op. cit.*, p. 122.

tarea que urge cuando se observan los pasos agigantados y desconcertantes que la economía planetaria, en su afán de globalización, está llevando a cabo y que nos pueden arrastrar a una falta de humanismo.

Estoy consciente de que a lo largo de esta presentación han quedado muchos puntos por desarrollar, pero creo que con lo que hemos mencionado es suficiente para contestar la pregunta con que iniciamos: el hombre actual no tiene claro lo que busca, sino que es algo que hay que construir. Esto se debe a que estamos inmersos en un periodo de transición y que no sabemos exactamente hacia dónde transitamos.

De lo que sí parece haber consciencia es de la pérdida que hemos sufrido, pérdida que no es irreparable, pero que es necesario restituir para poder avanzar en el punto del párrafo anterior.

Termino afirmando que no tengo una respuesta clara a los problemas mencionados, mi pretensión, sin embargo, fue principalmente echar algo de luz sobre los problemas mismos.

HUMANISMO Y NIHILISMO

*Rocío Priego Cuétara**

La crisis de la racionalidad moderna, con sus consecuencias nihilistas y relativistas, ha conducido al repliegue egoísta del hombre en su individualidad, fortaleciendo como contrapartida un sistema económico-administrativo despótico, que pretende uniformar conciencias, comportamientos y preferencias. Frente a esto, se propone una vuelta al humanismo griego, en cuanto configuración plática y creativa de lo humano, orientada por ideales compartidos que recoja los frutos del ojo crítico desmistificante: terrenalidad, temporalidad, contingencia; sin perder, no obstante, la aspiración de alcanzar parámetros relativamente estables mediante consensos intersubjetivos reconocidos en su carácter transitorio y abiertos a la disensión, pero que consigan un asidero firme para la acción teórico-práctica del hombre.

Los problemas de unidad-diversidad, cambio-permanencia, inauguran el pensar filosófico y se prolongan en su acontecer histórico, el cual ha privilegiado unilateralmente alguno de los dos polos de la contradicción en detrimento del otro, acentuando así la escisión y dualismo irreconciliables entre ambos, o bien, ha optado por un pensamiento conciliador que, sin dejar de lado la tensión y pugna, los acopla en una unidad armónica y dinámica. De modo que la discrepancia fundamental entre Heráclito y Parménides permea el de-curso del filosofar y nos proporciona la clave para deletrear su historia.

Tal controversia no es gratuita, la diversidad, la contradicción, la contingencia y el cambio, como datos experienciales testimoniados por los sentidos, parecen abrir cauce a la arbitrariedad, la anarquía y el subjetivismo; mientras que la unidad, la identidad y la permanencia, como orden racional, garantizarían la universalidad como ámbito intersubjetivo y compartido. Ambos aspectos

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

aparecen claramente simbolizados por el mito platónico de la caverna; el primero, como mundo de oscuridad y esclavitud, del relativismo subjetivo y la incertidumbre de la contingencia, el segundo, como realidad trascendente, e idéntica y estable, que funda el conocimiento universal y necesario, accesible sólo a la razón, donde el hombre alcanza su liberación y plenitud.

Es bajo este doble eje de coordenadas, pugna entre contingencia-universalidad, devenir estabilidad, terrenalidad, trascendencia, como se nos abre el sentido del presente.

En el umbral de la caverna, atascadas en la entrada y en la salida —que es el mismo umbral— habitan la felicidad y la desgracia. Miramos hacia fuera y deseamos el acceso a las verdades universales que nos dispensan de pensarnos y justificarnos y que nos auguran una inmortalidad apacible. Miramos hacia adentro y queremos ser singulares e irrepetibles. En el umbral de la caverna podremos encontrar momentos extáticos en que abrazamos uno y otro camino de la felicidad. (...) La modernidad se debate en esta tensión, transita por este péndulo... [1]

El nihilismo, diagnosticado por Nietzsche como síntoma sobresaliente de nuestra cultura y que es consecuencia del derrumbe de los grandes metarrelatos garantes de la cohesión social y orientadores firmes y sólidos del actuar individual y colectivo, parece que nos deja abandonados en el desasosiego y la incertidumbre del sin sentido. El mismo impulso de la razón, llevando a sus consecuencias últimas su capacidad de análisis y crítica, se muestra como responsable de este declinar y hundimiento en el que ella misma se ve involucrada.

El proceso de secularización que se inicia con el Renacimiento pasando por la Filosofía moderna y la Ilustración, hasta llegar al "grito copernicano" que descubre la autoconciencia o el yo como centro último y fundamento incondicionado de toda objetividad y conocimiento, promueve esta crisis. Una vez que el hombre es ubicado como centro de significación —que a través de su acción teóricopráctica humaniza el mundo natural objetivándose en él y crea un mundo cultural específicamente humano—, el impulso secularizador se continúa y desemboca en los intentos desenmascaradores de la filosofía de Marx, Nietzsche y Freud, que precipitan la caída. A través de estos pensadores no sólo los valores tradicio-

[1] Martin Hopenhayn. *Después del Nihilismo*, 1ª. ed., Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1997, pp. 140-141.

nales: religiosos, morales, metafísicos, son pasados por el tamiz del ojo crítico de la razón, sino la razón misma con sus pretensiones de conocimiento y verdad; a consecuencia de lo cual, todas estas manifestaciones culturales se revelan como interpretaciones que esconden estrategias de poder y dominio o motivaciones irracionales e inconscientes. Todo ello se ve reforzado, además, por los acontecimientos históricos que ponen ante la mirada la evidencia de irracionalidad oculta tras el sistema instaurado por la razón y sus ideales libertarios e igualitarios; el reparto desequilibrado e injusto de las riquezas y los medios de consumo, las relaciones de dominio, los holocaustos, la destrucción de la naturaleza.

Así pues, desde Kant, pasando por Fichte, Hegel, Feuerbach y Marx, nada resultaba comprensible sin el hacer del hombre, convirtiéndose la antropología en punto de partida de toda reflexión, desde la cual resultaba explicable todo ser y realidad; tal tendencia parece llegar a su ocaso al desaparecer el yo como fundamento último. Su supuesta sustancialidad e identidad se disuelven en instancias irracionales y supraindividuales: relaciones sociales, redes lingüísticas, estrategias de poder que determinan su conciencia y su actuar.

La conciencia racional, considerada anteriormente como núcleo de la personalidad que dictaba las normas sobre lo verdadero y lo falso, sobre el saber y el no saber, sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, se desploma y fragmenta surgiendo entonces el regocijo de la singularidad en su hacer finisecular y contingente que se ha descargado del lastre de la tradición y la razón y que en su livianidad y ligereza se reinventa polifacéticamente a través de una praxis autopoiética que potencia la plenitud del instante. Inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, una santa afirmación.

Sí, para el juego de la creación, hermanos míos, hace falta una santa afirmación: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que ha perdido el mundo, quiere generarse su mundo.[2]

La religión, la moral, la metafísica, la ciencia misma, quedan sepultadas como diversas manifestaciones de lo que Nietzsche llamó "ideal ascético". El cual postula un más allá trascendente para huir de los rasgos caóticos y abismales de la existencia,

[2] Friedrich Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1974, p. 20.

mostrando con ello instintos gregarios que lo sustentan y sirven a los fines de la dominación. Este ideal impone la renuncia y negación de todo lo que propiamente pertenece al hombre como ser carnal, terrenal y finito, emplazando su felicidad en aquel más allá inasequible e ilusorio.

> ...esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, "naturaleza", "mundo", la esfera entera del devenir y la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma; en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como el puente de aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error al que se le refuta —se le debe refutar— mediante la acción; pues ese error exige que se le siga, e impone donde puede, su valoración de la existencia...[3]

Con la "muerte de Dios", frase en la que se condensa la catástrofe de todos los valores sustentados por la tradición, el afán libertario propugnado por la era moderna parece al fin cobrar realidad en los términos de esta individualidad concentrada en sus procesos estetizantes de singularización, como autoexperimentación y autocreación sin límites, que asume la temporalidad y los rasgos caóticos de la existencia como oportunidades que invitan a la reinvención continua y que disuelve en el flujo dionisiaco todo ideal compartido como huella del pasado destinada al olvido. Ante esta singularidad artística, la presencia del otro únicamente puede tener significación en cuanto reabsorbida y resignificada en el proceso propio de perspectivización e individuación, siempre como proyecto de una voluntad de poder que se autotrasciende encerrada en los horizontes de la individualidad atomística.

Aquellas utopías mesiánicas que concebían la historia en un sentido lineal, como tránsito de la oscuridad a la luz, de la barbarie a la civilización, de la alienación a la libertad, proyectando un ideal libertario al final de la historia, son también desacreditadas no sólo como nuevas expresiones del ideal ascético que recurren a un más allá trascendente, si bien ahora en sentido horizontal, aplazando

---

[3] Friederich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*, 5ª ed., Madrid, Alianza Editorial, p. 136.

indefinidamente la felicidad del hombre y justificando el dominio, sino por los hechos históricos mismos más recientes: los totalitarismos en que se revirtió la propuesta comunista, la caída del muro de Berlín, la revitalización y auge del dominio del capital en los neoliberalismos. Lo que se reivindica es la felicidad del hombre individual en el aquí y el ahora, en los repliegues de la temporalidad, renunciando a todo intento de proyecto colectivo.

Pero tal reivindicación con su interés desalienante y libertario ¿ no se revela a su vez como ideal que los hechos frustran? Pues el dejar a la subjetividad abandonada dentro de sus límites ha conducido a un mundo narcicista donde el proyecto personal parece descubrir sus componentes agresivos y tanáticos al interferir en el proyecto del otro, abriéndose paso esa otra faceta de destrucción, sojuzgamiento y violencia, la cual Freud descubre entretejida en la estructura del ego.

Por otro lado, esta liberación de la singularidad se da al interior de un sistema autoritario y dictatorial regido por la razón instrumental que calcula, domina y utiliza: cosas, organismos, la naturaleza toda y al hombre mismo. La cual se impone como única opción colectiva por encima de los ámbitos en que discurren los proyectos singulares. Como lo señala Marcuse:

> En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque "totalitaria" no es sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo.[4]

Únicamente en los intersticios de este sistema despótico y tiránico donde el criterio de la operatividad es el único que rige, calculando siempre la rentabilidad y el provecho económico e imponiendo un único programa vital para todos, centrado en el confort y el disfrute y que, contra toda previsión y pronóstico fatalista, se fortalece y reafirma sobre todo a consecuencia del fracaso y desaparición de toda otra alternativa de proyecto social, exclusivamente en sus intersticios, repito, es posible la expansión

---

[4] Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional*, 1ª ed, 19ª reimp, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1994, p. 25.

de la singularidad en sus procesos de liberación, que se muestra, por tanto, como cómplice indirecto del sistema vigente, en cuanto lo conserva intacto. Pues tal sistema, a la manera de una enorme máquina viviente, tiene la capacidad de devorar y reabsorber todo impulso de transgresión e independencia aprovechándolo en beneficio propio, asimilándolo para su supervivencia y perdurabilidad, al convertirlo en una fuente más de beneficio económico.

Para todos resulta patente la observación de Marcuse acerca de cómo incluso ha logrado asimilarse a la clase que a los ojos de Marx se presentaba prometedoramente como la clase revolucionaria más radical por ser la más oprimida, la que al enterrar el capitalismo posibilitaría la liberación de la humanidad entera, superando en forma definitiva cualquier relación de dominio: el proletariado, que con la caída del bloque comunista y en las sociedades altamente desarrolladas ha renunciado a sus ímpetus libertarios a cambio de la elevación de sus niveles de vida porque se ponen a su alcance los bienes de consumo que la propaganda dicta como indispensables, logrando, así, disfrazar las diferencias sociales:

> El odio y la frustración son despojados de su propósito específico, y los velos tecnológicos ocultan la reproducción de la ausencia de igualdad y la esclavitud. Con el progreso técnico como su instrumento, la falta de libertad (...) se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades.[5]

Pero el sistema dominante no únicamente ha conseguido la asimilación de esta clase, sino también los ámbitos fértiles para el planteamiento y generación de ideales alternativos por su fuerza imaginativa abierta a la invención, más allá de las estructuras dominantes, transgrediendo las exigencias niveladoras. El arte ha sucumbido a las necesidades del mercado, la producción y el consumo, ha sido llevado a las calles y plazas públicas, convirtiéndose en portavoz de los intereses comerciales. La misma Metafísica, que alude a un más allá diferente del campo de lo fáctico y que, en esta medida, se encarga de efectos subversivos, es negada como espuria por el saber positivo e instrumental que sólo acepta como

---

[5] *Ibidem*, p. 54.

legítimo el conocimiento entendido como medio de producción al servicio del capital, es decir, sólo como tecnología.

Frente a esta situación reaparecen las voces que se pronuncian por el retorno a lo universal y compartido a través del diálogo y el consenso, donde los proyectos individuales en interacción cimentarían una acción política colectiva, dando paso a una sociedad abierta y democrática que exploraría nuevas posibilidades de vida compartida. Con ello se recuperaría la dimensión intersubjetiva dejada de lado por el narcisismo hedonista. Este intento, de Habermas y Arec, bastante justificado, apela, sin embargo, al recurso de instancias a-históricas y trascendentales presentes en las condiciones ideales de habla, tendientes a fundamentar las aspiraciones de universalidad en una vía de pensamiento heredada del kantismo.

> ...se introduce un postulado de universalidad (U) como regla de argumentación para el discurso práctico; de inmediato se fundamenta esta regla en el contenido de los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general en conexión con la explicación del sentido de las pretensiones normativas de validez (...) El segundo paso con el que hay que representar la validez de U en su carácter general, por encima de la perspectiva de una cultura determinada, se apoya en la prueba pragmático trascendental de presupuestos generales y necesarios de argumentación....[6]

Se pasa por alto, como lo observa Lyotard, que las reglas que guían la comunicación dialógica aparte de ser heterogéneas para cada tipo de juego de lenguaje poseen también un carácter espaciotemporal porque son prescritas por los hablantes mismos en su praxis comunicativa. No sólamente son proyectada nuevas jugadas en este interactuar, sino también las reglas mismas del juego que abren caminos de disención en el modo de efectuar las jugadas.[7]

Por otro lado, en sociedades cerradas, como la dominante, los participantes en la discusión se encuentran sujetos a la manipulación e "indoctrinación", al engaño de los discursos distorsionados extendidos por los medios de propaganda, hecho que lleva a

[6] Jürgen Habermas. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, 5ª ed, Barcelona, Ed. Península, 1998, p. 137.

[7] *Cfr.* Jean-Francois Lyotard. *La Condición Postmoderna*, Barcelona, PlanetaDe Agostini, 1993, p. 136.

cuestionar la validez y el sentido de los procesos democráticos en el seno de tales estructuras. Esto sin contar con el hecho de que los participantes mismos en cualquier relación comunicativa entablan el diálogo no con intenciones puras y asépticas sino guiados por la voluntad agonística de imponer al otro las propias convicciones, voluntad de dominio oculta en las relaciones lingüísticas que ningunas condiciones de habla abstractas pueden conjugar. "... hablar es combatir, en el sentido de jugar y (...) los actos del lenguaje se derivan de una agonística general..."[8]

La salida no parece fácil, pero ello no implica condenarnos a la resignación y el pesimismo. La imposibilidad de volver a ser ingenuos readoptando las salidas tradicionales, buscando establecer discursos supraindividuales o grandes utopías para salir del *impasse* de la actualidad, después de la radicalidad de las críticas desmitificantes, parece irremediablemente vedada; tenemos que contar ahora con los datos de contingencia, finitud, temporalidad y terrenalidad que han sido reivindicadas por las tendencias más vanguardistas de la crítica, pero no podemos renunciar a la esfera de intersubjetividad y comunidad si buscamos la plenitud y autenticidad del hombre, porque dejado a la deriva, encerrado en su subjetividad, no ha alcanzado los resultados previstos; la agresividad, la destrucción y el egoísmo parecen sus consecuencias palpables, habida cuenta de que la opresión no ha sido superada y las manifestaciones independientes que golpean al sistema son reabsorbidos dentro de los marcos establecidos y aprovechados en su apuntalamiento.

Lo que debe sobrepasarse no es la razón como tal, sino este pensamiento dicotómico que caracteriza nuestro tiempo, buscando equilibrios armónicos que, manteniendo la tensión, reconcilien los términos en conflicto; subjetividadobjetividad, individuocomunidad, cambiopermanencia, unidaddiversidad. No podemos renunciar a los ideales compartidos que abren nuevas opciones de convivencia interhumana, pero deben ahora ser replanteados en términos de inmanencia, temporalidad y terrenalidad, reconociendo con este fin que no únicamente podemos lograr un consenso interhumano, limitado social y temporalmente, sino también intercultural e intrahistórico, en diálogo sostenido con otras culturas y con los grandes pensadores que han marcado los hitos de la

[8] *Ibidem*, p. 29.

historia. No para recuperarlos íntegramente y en forma receptiva, sino para resignificarlos atendiendo a nuestra situación y necesidades concretas, perspectivizando nuestro mundo instituído para eludir los riesgos de su petrificación y osificación que atentan contra el dinamismo consustancial a la vida y no únicamente como tarea individual sino sobre todo colectiva. Resulta sugerente a este respecto la apuesta por el humanismo proveniente del pensamiento clásico griego que busca plenificar al hombre, el hombre escultor de su humanidad, haciendo de sí una obra de arte viviente guiado por el paradigma de un ideal.

El humanismo vuelve a los griegos, no para repetirlos —toda repetición es muerte— sino porque la cultura griega en general posee también, cabe decir, el arte socrático de la "mayéutica": ayudar al parto del hombre, o sea, engendrar dentro de sí al hombre humano que todos somos virtualmente y que sólo por autoconciencia, libertad y permanente actividad, sólo por *ethos*, se llega a ser.[9]

Pugnar en la actualidad por la autenticidad del hombre, ya no en términos de un esencialismo histórico sino contando con su originaria indeterminación que lo perfila como proyecto y como ser plásticoposible, abierto a una variedad indefinida de programas vitales, susceptibles de ser configurados a través de su praxis existencial ética, praxis ambivalente ciertamente, pues puede elevarlo a las cumbres más altas de espiritualidad o hundirlo en los abismos de la esclavitud y la barbarie, es el reto del presente.

Esta indeterminación constitutiva es la raíz de su libertad y de su comportamiento ético que le impide renunciar a criterios normativos aunque éstos adquieran ahora concreción y sentido temporal, concebidos como resultado del actual interhumano que logra equilibrios relativos, institucionalizaciones inestables y transitorias, que esquiven la anarquía y la irracionalidad destructiva.

El hombre es interpretado como capaz de construir diversas modalidades de vida a nivel tanto individual como colectivo, de crear una segunda naturaleza como mundo culturalespiritual sin pasar por alto los condicionamientos biológicos, geográficos, sociales e históricos que lo limitan, asumiendo toda la herencia cultural del pasado para ahí proponer y proyectar formas inéditas de convivencia y de vida; tal consigna humanista tiene que generar efectos libertadores impidiendo cualquier intento de estatización

[9] Juliana González. *El ethos, destino del hombre*, 1ª ed, 1ª reim, México, UNAM-FCE, 1996, p. 29.

de la vida que fluye por derroteros no prefijados ni previsibles, sin que ello impida la existencia de aquellos equilibrios provisionales que orienten el pensamiento y la acción tanto individual como colectiva, perdiendo los rasgos coercitivos porque emanan de sus mismas expectativas. Dentro de ellas será posible discernir las vías humanas de ascenso y descenso en un momento determinado y concreto de la historia.

Este humanismo busca el cumplimiento del hombre pero no le marca o impone derroteros prefigurados atendiendo a una naturaleza humana intemporal, al modo platónico y aristotélico, ni discrimina sus aspectos de terrenalidad y contingencia frente a su espiritualidad pura para determinar aquellos y prescribir una contienda continua y permanente contra los mismos, sino que los reconoce como raíces irrenunciables y condiciones de la espiritualidad misma. Espiritualidad que se construye con material y cimientos terrenales, con energías instintivas, carnales e irracionales, pero que logran configurar un mundo rigurosamente humano, irreductible a cualquier manifestación natural en sentido físico. Mundo sólo explicable como esfuerzo y cooperación interhumana que busca establecer cánones de convivencia, de respeto y tolerancia, donde se haga posible la configuración de lo humano como obra de arte viviente y que ponga diques a los rasgos negativos y destructores que le amenazan continuamente.

Aquí resulta pertinente apuntar que no se pretende borrar el mal en la historia de manera definitiva. El mal representa en no pocas ocasiones la disidencia frente a lo establecido y en este sentido creativo en cuanto lo fractura inaugurado nuevas posibilidades humanas. El mal, desde esta perspectiva, cumple una función desestructurante y por ende positiva. Pero de este mal es necesario distinguir el mal que destruye por destruir, que tiene como móvil la muerte insulsa y sin sentido que ahoga todo impulso de ascenso y puede ser aliado de lo establecido y anular al hombre como tal, clausurándolo como espíritu.

Colocados en este fin de milenio en el umbral de la caverna platónica, parece entonces que la opción no es permanecer en las sombras de la contingencia y la finitud, ni tampoco huir de ellas hacia la trascendencia en busca de un terreno sólido y firme para el hacer teórico-práctico, sino desde la caverna construir una espiritualidad que asimile y aproveche el flujo de su energía y vitalidad para un proyecto colectivo reconocido en su transitoriedad y provisoriedad, que integre, por otra parte, las aspiraciones

individuales, en una atmósfera permeable al diálogo en donde los dialogantes mismos son los que prescriben las normas para el mismo y por ello se abren a la innovación y la propuesta. Por ello el acento no estaría puesto en el consenso sino en la disección que según Lyotard es característica de la praxis científica y que dotaría al diálogo de las características dinámicas e inestables que lo salvarían de una univocidad.

TEMPLO, RELIGIÓN Y MISTERIO. ¿ES EL "TEMPLO" PARA LOS CRISTIANOS UN ESPACIO PRIVILEGIADO DE SENTIDO?

*José de Jesús Legorreta Z.**

El autor del presente trabajo aborda la temática del "templo", como espacio sagrado, desde la perspectiva del cristianismo, privilegiando el aspecto de significación durante los primeros tiempos de la Iglesia.

A partir del eje temático "Templo, religión y misterio", quiero centrar mi atención en el primer punto planteando la siguiente pregunta: ¿sigue siendo el "templo" un espacio privilegiado de sentido?

Con la intención de precisar la respuesta que a continuación expondré, deseo enunciar la pregunta con algunas pequeñas variantes: ¿es para los cristianos el "templo" un espacio privilegiado de sentido? La cuestión no es ociosa o superflua desde cualquier perspectiva que se la mire. Desde la fenomenología de la religión, destaca el hecho de que todas las culturas han destinado un cierto espacio como lugar privilegiado para el encuentro con la "divinidad"; en esta misma perspectiva, algunos autores clásicos de las ciencias sociales indican cómo tales lugares constituyeron en las sociedades tradicionales no solamente un centro religioso, sino también cultural, económico y político. Desde la perspectiva teológica, el tema del templo es fundamental, ya que su concepción incide en la comprensión del problema de la mediación o mediaciones entre Dios y los hombres, por lo que muestra o esconde lo que es Dios, y, finalmente, por el riesgo que históricamente ha supuesto el convertir al templo en un centro de negocios (económicos y políticos) de proporciones considerables.

---

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

A lo anterior hay que agregar que recientemente, pero con antecedentes que hunden sus raíces en siglos atrás, a la par del proceso de expansión y consolidación de la sociedad moderna, se ha realizado un proceso de secularización, que en la opinión de algunos teóricos de la religión es caracterizada como "el proceso mediante el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos".[2] Este proceso implica un desgaste y un desplazamiento social del "templo" como centro de la vida sociocultural de una comunidad hacia la *periferia*.

Es aquí donde la pregunta que antes planteamos cobra todo su sentido. En otras palabras, ante el embate del proceso de secularización ¿es válido plantearle a los seguidores de Jesús de Nazareth si el templo es un espacio privilegiado de sentido?

Como un primer acercamiento a la respuesta, me parece ineludible volver nuestra mirada hacia el Nuevo Testamento, en cuanto constituye junto con el Antiguo Testamento el fundamento y norma básica del caminar de la iglesia en la historia. En la sociedad judía del siglo primero en Palestina, el mundo religioso giraba en torno a tres elementos simbólicos de lo sagrado: el templo (como espacio sagrado), el sábado (como tiempo sagrado) y los sacerdotes (como personas sagradas). Llama la atención la actitud de Jesús respecto a estos tres elementos. Abordaré el tema del "templo", siguiendo de cerca los planteamientos del teólogo español José María Castillo.

1. En el AT podemos constatar, por lo menos, dos tendencias con relación al "templo": una que lo apoya y ensalza y otra que lo cuestiona con agudeza. En cuanto a esta última, es muy sugerente el pasaje del tercer Isaías (66, I-2), que dice:

> Así dice Yahveh: "Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies, pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano, y es mío todo ello? —Oráculo de Yahveh— Y ¿en quién voy a fijarme? En mi humilde y contrito que tiembla a mi palabra.

[2] P. Berger. *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 154.

2. La actitud de Jesús con relación al templo parece estar en sintonía con la tradición antes señalada en el pasaje de Isaías. Así pues, tenemos que Jesús se retira a la montaña para orar y comunicarse con Dios (Mt. 14, 23), o bien al campo (Mc. 1, 35), cosa que tenía por costumbre. Jesús no utiliza el templo como lugar de encuentro con Dios. Dicho de otra manera, Jesús se relaciona con Dios en el espacio profano.

3. *Jesús ataca las posturas que anteponen el templo a la misericordia.* Por ejemplo, desamparar a los padres en caso de ofrecer los bienes como donativos al templo (Mc. 7, 13). No hay que jurar por el templo, sino por quien había en el santuario (Mt. 23, 16-22). El verdadero culto que Dios quiere no es el que se tributa en el templo, sino el que se da con espíritu y verdad (Jn, 4, 20-24). Jesús afirma que él es más que el templo (Mt. 12, 5-7).

4. *El templo aparece como lugar de tentación.* El comienzo de la buena noticia no se realizó ni en el templo ni en Jerusalén (la ciudad sagrada), sino en Galilea (Mt. 3, 1). El mensaje de Dios arranca del espacio profano.

5. En la Iglesia primitiva, como lo muestra el libro de los Hechos, se indica que hubo una tendencia (por cierto de fracción judaizante, encabezada por Santiago) a asistir al templo. Frente a ella, pronto aparece otra, la de los cristianos de origen griego, cuyo representante más calificado es Esteban. La postura de este grupo, en su expresión más firme, se muestra en el discurso de Esteban: "el Altísimo no habita en edificios construidos por hombres" (Hch. 7, 48). Pablo, por su parte (Hch. 17, 24), les dice a los atenienses que Dios no habita en templos construidos por hombres.

En efecto, sabemos que los primeros creyentes no tuvieron templos, sino que realizaban las reuniones en sus casas (Hch. 2.2, 46; 5, 42; 8, 3; I Cor. 16, 19). Asimismo las casas eran lugar de oración y de celebración de la última cena del Señor.

En resumen, se puede decir que, fuera del caso de la fracción judaizante de Jerusalén, la iglesia primitiva no se sintió vinculada a un espacio determinado, a un lugar santo o templo, en el que considerase que el creyente debe establecer su relación con Dios.

Desde otro punto de vista, tal actitud de los primeros cristianos no se debió simplemente a cuestiones prácticas, sino fundamentalmente a una nueva comprensión de la relación del hombre con Dios:

1.El templo es Jesús mismo, su persona resucitada (Jn. 2, 19-21).

2.En íntima relación con lo anteiror, el templo de los cristianos es también la comunidad (I Cor. 3, 16-17; Ef. 2, 21). Es decir, el lugar del encuentro con Dios no es un espacio geográfico, sino un espacio humano; no es ya el espacio sagrado, sino el espacio del encuentro entre las personas en donde Dios está presente.

De lo anterior se sigue que la mediación entre el hombre y Dios no es ya la mediación sacral y ritual, sino la mediación existencial. No se trata de una mediación limitada y necesariamente circunscrita a un ceremonial sagrado y a un ritual, sino que:

1.Abarca a la existencia entera del hombre.

2.La fuerza y el valor de esa mediación no proviene de lo "sagrado", sino de lo "existencial", es decir, no proviene de un ceremonial o un ritual, sino de la energía que es propia de la existencia cristiana, de la vida vivida en la fe y por la fuerza del Espíritu que se hace presente en la existencia del hombre y en las experiencias más fundamentales de la vida humana.

Finalmente podemos apuntar sobre lo antes señalado que los evangelios sinópticos tienden a avalarlo cuando dicen que al morir Jesús se rasgó la cortina del templo. Con lo que el acceso a la presencia de Dios queda patente y deja de ser algo reservado a un espacio, a un ritual y a una persona en especial. Esta rasgadura significa la desaparición de todas las separaciones:

1.La separación entre culto y vida, porque lo que el sacerdote definitivo ha ofrecido no ha sido un culto ritual en el templo, sino su propia angustia, sufrimiento, muerte y fidelidad; en una palabra, su propia existencia.

2.La separación entre sacerdote y víctima, porque Cristo no ha ofrecido la sangre de toros, sino se ha ofrecido a sí mismo.

3.La separación entre sacerdote y pueblo, porque el sacrificio de Cristo fue su asimilación y cercanía total a los demás, es decir, su totalidad sin límites.

En conclusión, parece ser que desde los datos del NT, el "templo", en el sentido que nos lo muestra la historia de las religiones: "espacio sagrado", ha dejado de tener sentido, pues ese espacio se crea y recrea en la vida de una comunidad, que se reúne en el nombre de Jesús. Por tanto, el hecho de que los procesos de secularización desgasten y relativicen el "templo" como espacio

sagrado para los cristianos, no debería constituir una preocupación mayor.

Por otra parte, si se aborda la temática del templo desde una perspectiva funcional, a saber, como un espacio socialmente necesario para reunirse y celebrar, por supuesto que no sólo es válido, sino muy necesario. Y por supuesto que dicho espacio se le adjudicaría un contenido simbólico-religioso de alta densidad. Por ello, al menos desde la perspectiva del NT, hay que estar atentos a no "fetichizar" y encajonar a Dios en dicho espacio.

III. ARTE Y RELIGIÓN



RELIEVE ROMANO LLAMADO *BOCCA DELLA VERITÀ*,
SANTA MARÍA DE COSMEDIN, ROMA.

ENTRE CRONOS Y AION, LA IDENTIDAD PERPLEJA

Fernanda Navarro

En esta breve, pero intensa reflexión, Fernanda Navarro se detiene en la pregunta por la duración del presente. Pero dada la identidad perpleja, esta detención no puede menos que distenderse entre el presente sin duración (Aión) *y la presentificación de los cuerpos* (Cronos). *Como sea —y como el momento, siempre, en que "Yo lo digo"—, el presente es el del desencuentro entre el yo y el ser en el modo del "pienso, luego fui", puesto que el drama de la conciencia es también el del desfase entre su condición efímera y su anhelo de permanencia —lo que lo lleva a simular para soportarse.*

Cuenta la historia que en el principio Luz y Tinieblas vivían separados y que, de su maridaje y materia, el Tiempo nació. Fue así como se produjo, por vez primera, una cascada de acontecimientos en sucesión, un devenir que transcurría entre el instante y la eternidad.

Cuenta otra historia que el Tiempo nunca nadié lo nació, que es increado y que habita, sempiterno, en el "siempre-ya-ahí".

Incluso Aión y Cronos suponen ya su ser. Aión, nombre con que Marco Aurelio bautizara a la eternidad, pronto conoció a su correlato, el instante; presencia efímera que se extiende hasta abrazar la totalidad de los tiempos. El instante del Aión es un presente si duración. Es el tiempo de lo incorpóreo, del acontecimiento que tanto interesa a Deleuze. Su dirección es lineal, esa linealidad que recuerda la línea recta del laberitnto de Borges.

Cronos, desde su perspectiva circular y cíclica, valora también al presente como lo único que goza de existencia real: ya que el pasado fue ya presente y el futuro no lo es aún. Otra particularidad de Cronos es ser también el tiempo de los cuerpos, de ahí su inclinación por el presente como intervalo en el que la corporeidad se muestra o presentifica.

Variada y rica polémica se ha suscitado en torno a los tiempos, grandes paradojas y enigmas. Lo único incuesitonado e indubitable

es su implacable transcurrir, frente a lo que quedan perplejos la negación, la epogé y el paréntesis.

Ante la pregunta sobre la duración del presente, por ejemplo, múltiples respuestas han surgido. Desde su descripción como "(el presente es) el tiempo que dura mi atención", hasta la que recuerda una semejanza con Dios: "aquello que nunca está presente", que sólo existe por su ausencia.

Otros han dicho que el Presente es el pasante que pasa, ese pasar de la presencia que se pierde en la invisibilidad del pasado, de la memoria o de la historia.

Frente a lo dicho hasta aquí, uno se pregunta si todo esto no supone una invariante de todas la spotencialidades, es decir, un Sujeto Parlante. El presente, el "ahora", finalmente ¿no es el lmomento en que "YO lo digo"? El YO ¿no es acaso el único certificado de presencia?

¿Qué perplejidades tejen sobre ese ser evanescente las modalidades del tiempo?, sobre ese Yo en el devenir constante conminado a definirse, a nombrarse en primera persona. Ante cuestiones como ésta, de clara raigambre filosófica, no queda más que recurrir a los poetas. En este caso, será Valéry el que hable.

Al referirse a la identidad, él la llama "semillero de virtualidades", y la sitúa en "la parcela más sensible del instante" que es el futuro. En seguida añade: "lo más verdadero de un individuo, lo más propio, es su posibilidad".

Esto nos lleva de inmediato a un tema afín de igual complejidad: el de la libertad, por ser el futuro la región temporal donde todo está permitido, todo, dirá el autor de M. Teste, "hasta la fantasía de ser otro", elegir un YO de entre todos los múltiples "yoes" que nos habitan; elegir aquel que uno desearía ser para diseñarse, cultivarse, construirse. Lejos de la acechanza de la univocidad y de la tautología, del yugo inmemorial del principio de identidad, donde el recurso del camaleón esté permitido.

En un poema, Valéry lanza una idea sugerente: "es preciso ponernos en el lugar del ser quen os ocupa".

Entre las configuraciones efímeras que le otorgan al Yo su capacidad de variación, de posibilidad, Valéry menciona el tiempo, el lugar, la lengua, las creencias, los temores, "los ancestros, los libros, los amores".

El YO, en ocasiones, se siente "fura del instante", destemplado, mero "efecto del azar: bajo la impresión de que los elementos director de su vida bien pudieron ser completamente otros".



***EÓN*, FIGURA DE CULTO MITHRAICO, ÉPOCA ROMANA TARDÍA**

Se advierte que la paradoja planteada por nuestro autor se refiere a que lo único capaz de existencia plena y total es lo que goza de actualidad y presencia. O sea, CRONOS. Todo aquello cuya duración haya expirado, todo evento pasado, está condenado a la inexistencia... aunque al hablar en tiempo presente, arbitrariamente estemos amplificando un estado efímero e inasible. Y, sin embargo, ¡oh paradoja!, pareciera ser condición de vida el no poder verse, no poder saberse ni percibirse a sí mismo más que en tiempo pretérito. No se habla ni se conoce ni se piensa más que lo ya visto, lo ya hablado o conocido.

Aquí se introduce la conciencia, aval y testigo sin el cual no queda registro alguno del diurno transcurrir. Es ella la que garantiza que el yo-presente se reconozca en el yo-pasado; la que asegura una mínima coherencia y continuidad que se resiste a quedar reducida a una sucesión temporal y fragmentaria de actos amnésicos.

¿Sabríamos qué somos, y qué somos si tuviésemos amputada la conciencia? O si ésta expirara con cada acto apresente, es decir, tan pronto se torna pasado? Esto nos induce a alterar el tiempo del *cogito* cartesiano y decir: No "pienso luego soy", sino "pienso luego fui". Pareciera no poderse hablar del yo actual más que en ausencia.

Curioso y anacrónico desencuentro del Yo y del ser. Todo lo que fue y será no ES. El pasado y el futuro no realizan una actualidad siempre presente, están destinados a ser decadentes "formas de simulación".

El drama de la conciencia es el desequilibrio desquiciante que su efímera condición le impone así como su capacidad de concebir lo que la trasciende. En esa su tendencia a prolongar la duración y la existencia, en ese anhelo de permanencia frente a la contingencia, el hombre se debate... y finalmente se pone un disfraz. Simula para aceptarse, simula para soportarse.

Podríamos decir que somo s una máscara, una variable vacante, vacía, dispuesta a ser habitada y animada por otro y por el tiempo, nuestra morada heideggeriana.

Así como el pasado es para Valéry el tiempo irremediable que le evoca impotencia, el porvenir es el tiempo de la posibilidad, de la potencia en estado de pureza. Es en el futuro donde el Yo puede encontrar su albergue decisivo. Así, lo real se presentaría como una decadencia de lo posible, es decir, lo real se extraería de lo virtual que lo antecede. Entonces podría decirse legítimamente : "La vida no es más que la conservacilón de un porvenir".

Por otro lado, Valéry pareciera apuntar a un conflicto entre su concepción del pensamiento y del espíritu, casi una contraposición basada fundamentalmente en la temporalidad que frecuentan uno y otro y en sus implicaciones. Es decir, en la irreconciliable y abismal discordancia entre el pasado y el presente/porvenir. El pensamiento, por su naturaleza reflexiva y por su aparejamiento con la conciencia, encuentra en el pasado su hábitat. Dese su señero sitio presagia los peligros del futuro que reniega del pasado y advierte que la promesa futura de libertad y plenitud puede también ser invertida. La resume uno de sus personajes, Tiberio, al decir: "!So imbécil, el porvenir es la muerte!" ...y ante la amenaza de aniquilación futura, el pensamiento se aferra y afiana en el pasado.

El espíritu, en cambio, se nutre de lo espontáneo, de lo que promete lo no acaecido. Por lo tanto, su tiempo será dual o fronterizo: se moverá entre el presente vibrante y puntual y el porvenir, imprevisto y protéico. Pero, definitivamente, lo acaecido, lo extinto, ha perdido ya —para Valéry— su certificado de existencia. Así, definirá el espíritu como "el pseudónimo de una multitud de personajes diversos" a los que difícilmente podría pedírseles coherencia: "¿cómo ser únicamente uno mismo?

Pero de inmediato surge la paradoja con la que tanto gusta jugar nuestro autor que se explica por el carácter esencialmente interior que le confiere. Residirá, entonces, en la capacidad de disponer, como dueño y señor del universo, del juego de posibilidades para dirigirlas al punto deseado. Para ello, será a veces preciso constreñir la voluntad a fuerza de voluntad. Encadenarse el "yo" a sí mismo, si es preciso, en un gesto estoico que diría: "Soy libre, luego entonces me encadeno".

Finalmente, encontramos al "YO", perplejo, desgajado ante la imposibilidad de ser definido, debatiéndose entre el puerto y el ancla, por un lado, y el azar o la barca en altamar, por el otro. Entre Aión y Cronos conminado: tan pronto decide anclarse, le exigen su identidad y al intentarlo se descubre desnudo, sin domicilio ni arraigo.

Al final, la vocación de posibles de este YO fugaz, fue la que prevaleció. Optó por un futuro aleatorio y marino, quedando plasmado, a manera de metáfora, en el largo poema-filigrana de Valéry, "El Cementerio Marino",* en un verso que dice:

Comme le fruit se fond en jouissance
Comme en delice il change son absence
Dans une buoche ou sa forme se meurt
Je hume ici ma future fumée
Et le ciel chante a l'ame consumée
Le chagement des rives en rumeurs".

Como el fruto se funde en gozo,
Como en delicia torna su ausencia,
En unos labios donde su forma se desvanece,
Adivino aquí mi futura fumarola.

(Fragmento V traducción libre)

* P. Valéry. *El cementerio marino*, Madrid, Alianza.



***ESTATUA DEL TIEMPO* DE IGNAZ GÜNTHER, ALEMANIA, H. 1765-1770. BAYERISCHES NATIONALMUSEUM, MUNICH**

LA ENFERMEDAD MORTAL DE FAUSTO

Alberto Constante

El autor del presente artículo nos muestra cómo la figura de Fausto puede semejar la realidad humana, en general, y del hombre contemporáneo, en particular. A partir del arquetipo marcado por el Fausto de Goethe, nos presenta la búsqueda perene de la transformación humana, que lleva de manera implícita un acto de soberbia, de "hybris", producto de la ambición desmedida del hombre en su afán de "ser más".

Finalmente, el doctor Constante nos enfrenta al hecho innegable, aunque soslayado, de que "el hombre siempre ha estado dispuesto a vender su alma". Pero, en nuestra época, esta venta ha estado marcada de manera particular por una especie de enfermedad, cuya principal característica es la uniformidad, la falta de originalidad, tal vez porque el ser humano "ya ni siquiera dispone del recurso del mal para afirmarse a sí mismo y sostener su originalidad como territorio inexpugnable frente a la uniformidad avasalladora."

"Vivir es un deber, aunque sólo fuere un momento. "

Goethe

La época moderna, en la cual se acelera el ritmo de las transformaciones, habría de forjar una leyenda que simbolizara el eterno afán humano de ser distinto, diferente. El símbolo, no obstante, no podía ser auténtico y no tendría mayor impacto en las mentes si la figura legendaria no fuese humana, "*demasiado humana*"; éste fue *Fausto*. Desde el *Faustbuch*, de Johan Spiess en 1587 y la *Tragical history of Doctor Faustus*, de Christopher Marlowe, la historia ha sido contada en formas diversas y siempre sugerentes, siempre atañéndonos con su irresistible encanto. Su eficacia simbólica, bien lo vio Goethe, dependía de que la operación que se llevara a cabo fuese sobrehumana o *taumatúrgica*, que significa: "*obra de maravilla*"; así quedó

plasmado el asombro de Pushkin al llamarla "*una Ilíada de la vida moderna*".

Y en efecto, ya en la tragedia moderna el viejo Goethe nos revelaba que para obtener el cambio, la mutación deseada, Fausto requería de un auxilio ajeno, más poderoso que la suma de sus facultades meramente humanas, las cuales eran grandes, aunque tal vez por eso le estorbaban. Sólo de este modo podía producirse aquella inaudita permutación de los tiempos, aquel cambio tan deseado, esa transformación que le daría la posesión de "*otra vida*", la de recuperar las posibilidades, todas, incluso aquellas que ya estaban perdidas, en suma, aquel rescate del pasado que le permitiría vivir una segunda vez, tener lo imposible: una segunda oportunidad con lo cual irrumpiría en la estructura dialéctica dl tiempo histórico. Pues en Fausto, el pacto con Mefisto consistió, precisamente, en que el presente no eliminara la presencia del pasado, pues, en rigor, el presente no elimina lo que ya pasó. El pasado es un componente actual del presente. Su presencia viva no depende de la evocación del recuerdo. Cabe decir incluso que el acto subjetivo del recuerdo más bien remata el pasado y no lo actualiza, pues lo reproduce como fue, como tal pasado irremisiblemente perdido. La pervivencia depende, entonces, de un acto genuino de adopción vital. A la vez, el presente es una constante anticipación; por lo mismo, es un estado de tensión irresoluble. La sapiencia popular reconoce que sólo se vive el presente; pero el presente nunca realiza una plenitud vital. Su misma actualidad revela una carencia. Lo que falta ahora es lo que se espera que venga después. El futuro integra virtualmente en el presente, como posibilidad no actualizada en concreto y como necesidad intrínseca de una posibilidad indeterminada. Esto lo sabía Fausto, es decir, Goethe, y por ello llevó a Fausto a un pacto eterno.

En las distintas vidas por las que transcurrió la azarosa existencia de Fausto éste hubo de vender su alma a cambio de ciertas cosas definidas que la vida apetece: dinero, sexo, poder sobre los otros, fama, gloria, todas legítimas porque son posibilidades humanas. Pero el Fausto de Goethe es más arrollador, más pretensioso, más sublime porque lo que pide a cambio de su alma no se gana con ninguna de las cosas apetecidas en las otras versiones de su existencia: por ello es taumatúrgico, porque lo que pide Fausto es una nueva vida, vivir otra vez, "una segunda vez". "*Ya lo oyes que no se trata de gozar. Yo me entrego al torbellino, al placer más doloroso, al odio predilecto, al sedante enojo. Mi pecho curado*

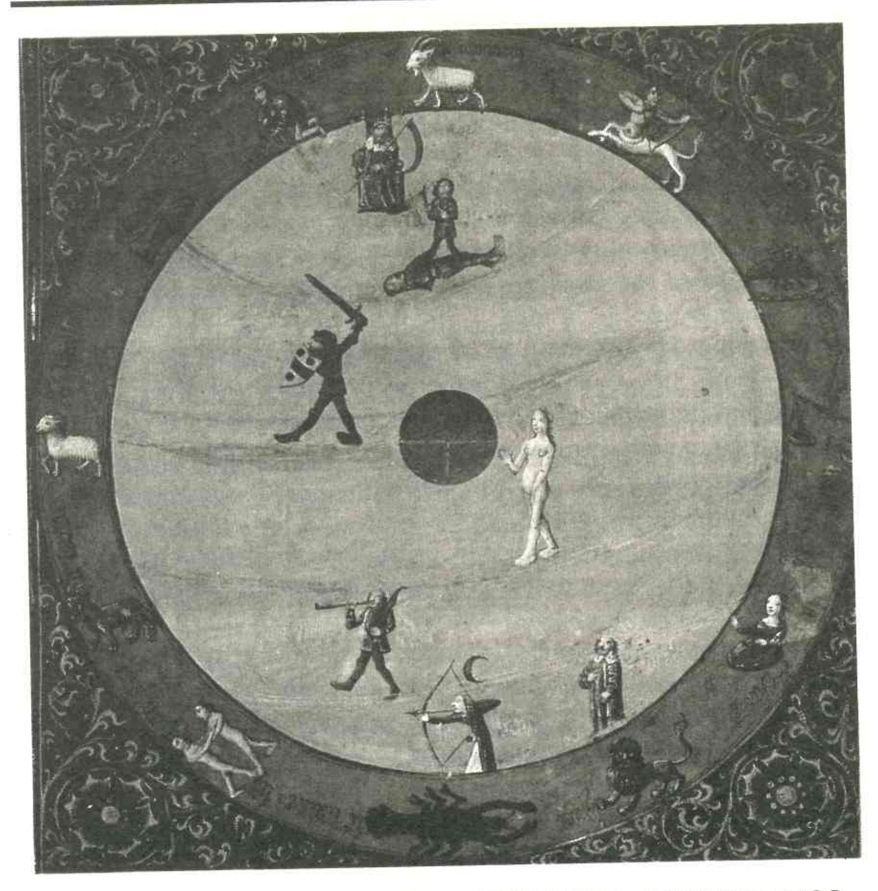
ya del afán de saber, no ha de cerrarse en adelante a ningún dolor, y en mi ser íntimo, quiero gozar lo que de toda la humanidad es patrimonio, aprender con mi espíritu así lo más alto como lo más bajo, en mi pecho hacinar sus bienes y sus males, y dilatar así mi propio yo hasta el suyo y al fin, como ella misma, estrellarme también" —le dice Fausto a Mefistófeles.

Así, el viejo se convertiría en joven, la experiencia en posibilidad, el acto en potencia; un austero buscador de sapiencia, en un galán enamorado de la vida; un sabio en un frívolo discípulo del tiempo vano. Hay pues un trastoque de los tiempos, pero el futuro sigue siendo imprevisible porque no prolonga una línea, sino un haz de muchas líneas. Y si bien el presente gesta el futuro, la verdad es que no hay un presente sino una comunidad de presentes individuales, que son interdependientes, pero cada uno de los cuales proyecta libremente novedades. Por eso mismo el futuro nuevo de Fausto es imprevisible, es incierto, porque la incertidumbre es resultado de la estructura constitutiva del proceso mismo.

Como quiera que sea, Fausto quiere y logra vivir una segunda vez, nada más excepcional, nada más extraordinario: la posibilidad de rescatar todas las renuncias, las desilusiones, las desesperanzas y la fugacidad del tiempo; una segunda vez: la imposibilidad realizada y es esa misma imposibilidad la que demarca los caminos de lo posible. Tremenda mutación.

La leyenda de Fausto tendría, como todas las tragedias, una virtud catártica, aunque no expusiera más que un episodio, a nivel heroico, del conflicto común entre la voluntad y el destino, entre el deseo y la realidad del deseo: la tensión insoluble entre las limitaciones del hombre y su ilimitada ambición de ser más, esa *hybris* de la que nos hablaran los griegos, esa "*desmesura*" que se paga con el alma, como decía Heráclito. Así la tragedia fáustica sería humanamente veraz sólo por expresar ese anhelo profundo y ciego de sustraerse a la inquebrantable ley que nos gobierna: *el hecho de que la vida se paga con la vida*.

Y parecería que todo quedaba arreglado. Pero es la memoria, ese fino hililllo que mantiene unidos al viejo y al joven Fausto, quien nos asegura que hay continuidad en el yo, es ella por la que nuestro yo se constituye y se reconoce, se permite existir a sí mismo por medio de la memoria de sí, a través de la continuidad de cada momento que hace posible la memoria en la que ese yo encuentra su afirmación. Por ello puedo hablar de mí mismo, cuando recuerdo que en mi pasado fui distinto, que puedo hablar



PLANISFERIO CON LAS CONSTELACIONES DE LOS HEMISFERIOS NORTE Y SUR DISPUESTOS CONCÉNTRICAMENTE. MANUSCRITO ASTRONÓMICO DE FRANCIA, SIGLO XV; ZODIACO, MANUSCRITO DE LA ALTA EDAD MEDIA, ITALIA.

del tú, y él puede hablar de mí; lo mismo podríamos decir en cuanto a la experiencia, que es otra de las formas de la memoria. Ella acumula un saber de individualidades; crea esos espacios en los que ante el tú, la expectativa del yo se manifiesta mirándolo a la cara. Y como esta disposición es recíproca, para el uno y para el otro existir es ponerse cara a cara. De las caras obtenemos un saber de previsión; así, nos parece que conocemos mejor a un individuo cuando lo referimos a un tipo determinado de actos, como cuando decimos que tiene cara de buen hombre, o cara de ingenuo, o cara de estúpido. En realidad lo que establecemos es una tipología *ad hoc*, la cual aunque rudimentaria, nos sirve para ir viviendo.

De esta forma, podríamos decir con toda seguridad que cada hombre tiene su *demas* (la figura) y su *derma* (la piel). Por ello sabemos que existe una sapiencia popular segura en ese dicho que asevera que "*genio y figura, hasta la sepultura*". Porque ¿podríamos imaginarnos a Fausto siendo viejo y de pronto, por el sortilegio de Mefisto, volverse joven? Sólo la memoria es aquello que lo resguarda de no perder ese *demas* y ese *derma*. Su transformación ha alterado el paso del tiempo; a fin de cuentas la historia del viejo Fausto nos deja el sabor de un recuerdo invertido, es decir, de *una vejez perdida*.

Pero el cambio de figura (*demas*) trae consigo un cambio de personalidad, eso lo sabemos ya muy bien, y esto era lo deseado. Fausto quería dejar de ser lo que era a cualquier precio; aunque el precio fuera la parte más preciada de sí mismo. Pero ya la mente milenaria, impregnada de enorme sabiduría, nos ha enseñado cuán poco sirve al hombre ganar la vida si se pierde el alma. No era difícil prever que la aventura fáustica terminaría mal, no sólo para Fausto, sino para *el hombre moderno*. Por primera vez, en este tiempo de "*pobreza extrema*", fue el hombre quien *tentó* al diablo. Con esta conversión, mal se disimulaba ya la flaqueza de un ser que parece endiosado o endiablado con un mundo que se le mostraba como un espacio de dominio. Un mundo que, finalmente, se le presentó con sus propios límites, como todo lo humano.

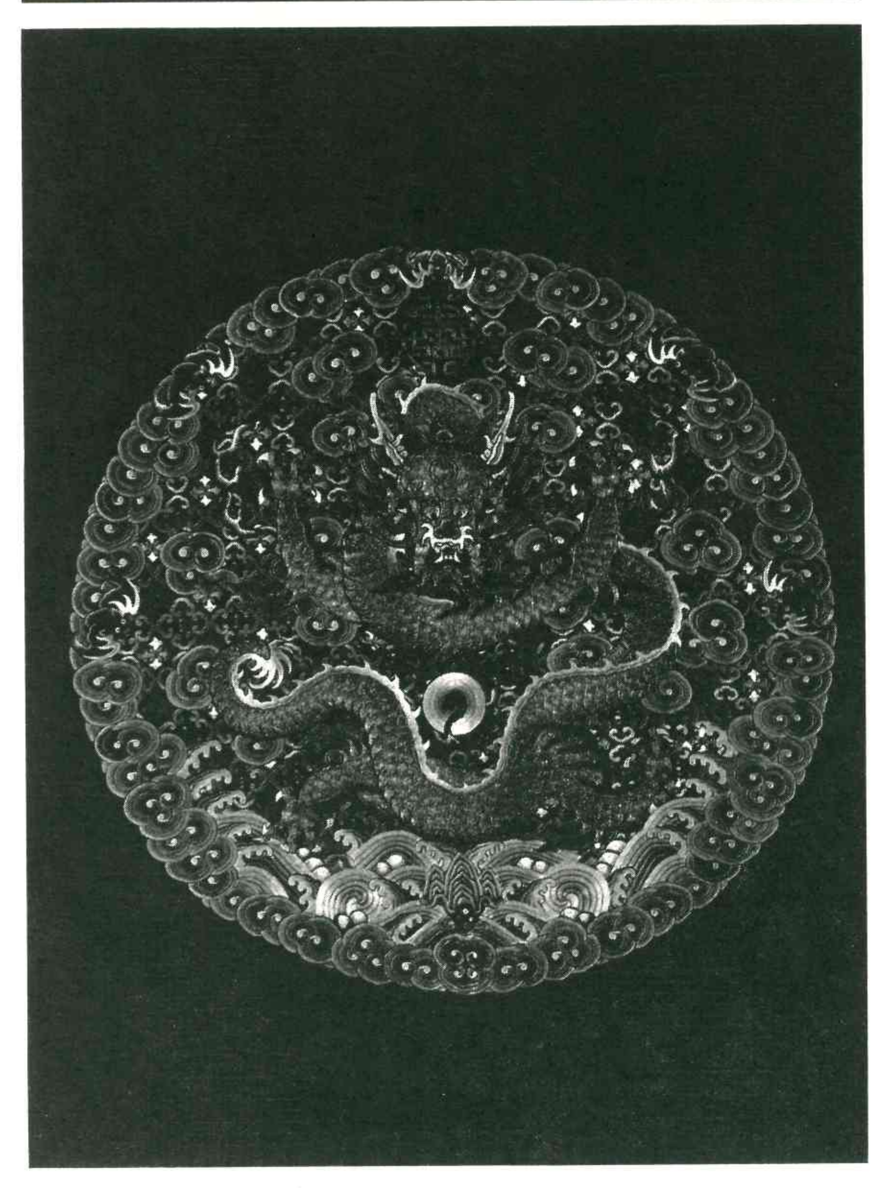
El desenlace desventurado de la aventura no lo pudo sufrir Fausto. Ya todos sabemos que en la segunda versión, Goethe, por el amor de Margarita salvó a Fausto, cuando legítimamente había perdido su alma en ese malhadado trato con Mefistófeles. Sucia triquiñuela la de Goethe. Pero también conocemos lo que sucede con todo aquello que se detenta como legítimo. Sin embargo, algo de la primera lección queda como aprendizaje para el hombre

contemporáneo, es decir, en nuestra realidad lo que ha prevalecido es el desenlace del primer Fausto. Lo podemos ver ahora, más que como un símbolo de la situación humana, como el anuncio de una situación en la que nunca se había encontrado el hombre. Heidegger, como antes lo había sustentado el pensador de Sils Maria, ya había demostrado que concebir el ser como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos, no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el *modelo de objetividad* "científica", de una mentalidad que, como lo señalaran en su día Bacon y Descartes, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de las puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, "*poniendolas a disposición*", la búsqueda de las seguridades, de lo cierto y seguro, reduciendo finalmente a este nivel al hombre mismo y a su historicidad.

Fausto ha sido renovado, y de su última mutación, de su transformación final, se nos muestra a este hombre contemporáneo que se nos aparece como un Fausto que fracasa en su intento de vender su alma: tal vez porque el endemoniado la perdió sin venderla, o porque no hay ya un demonio quien pueda comprársela.

Pero insistamos. El doctor Faustus es una figura mítica en el sentido fuerte del término, es decir, formas arquetípicas que no se limitan a expresar con tino una perspectiva o una condición del ánimo en determinado momento histórico, sino que se instalan para siempre en el paisaje subjetivo como referencias permanentes con las que el espíritu de cada hombre en cada época a partir de entonces tendrá que medirse. Fausto es esa figura legendaria que ha sido realizada por la literatura (bastaría recordar tan sólo a Marlowe, a Nerval, a Thomas Mann, Bulgákov o a Valéry), pero siempre nos aparece como expresión vicaria de lo humano, de la condición mortal y del encadenamiento a la naturaleza. Porque es cosa de hombres transformar la naturaleza, empezando por la suya propia, pero sin violar sus leyes sino aprovechándolas. Pero Fausto es desmedido; sin ser divino aspira a una transformación violatoria de la ley natural, que es tanto como decir la ley divina. Por eso requiere del auxilio de un poder que sea a la vez inmortal y adversario del poder divino.

No obstante, al final de la tragedia, nos parece que Fausto queda menguado; que el amante de Margarita es menos hombre que el viejo doctor, porque da menos de sí. A fin de cuentas, no



INSIGNIA DEL DRAGÓN EN EL ABRIGO DE UN EMPERADOR, CHINA, 1850-1875



DIVISA DE F. QUARLES, INGLATERRA, 1639

valía la pena. Y en cualquier caso, pensamos ingenuamente que la venta del alma no es una alternativa *humanamente posible*.

Pero no es así. Aunque nos cueste reconocerlo, el hombre siempre ha estado dispuesto a vender su alma. De lo contrario no se juzgaría tan meritorio la virtud de quien no se vende. Pues ¿no paga con su alma quien se ha agotado, uniformado y se ha plegado al vacío del mundo, a ese famoso "*Das Man*" del que Heidegger nos hablara? A cada paso que damos en nuestra existencia con lo que nos topamos es con seres fáusticos sin grandeza. El mundo, nuestro mundo, ya se ha dicho hasta el límite mismo, está en decadencia; la descomposición del pensamiento moderno y las estrategias de la posmodenidad son los símbolos despiadados de nuestra uniformidad, del hiperindividualismo y de nuestra desgraciada venta del alma sin comprador alguno.

La falta de grandeza y esta subasta del alma nos llevan irrecusablemente a una paradoja: esta venta del alma ya no nos podrá parecer fantástica, porque también el diablo está en decadencia presagiándonos el ocaso de los dioses, de una decadencia en la que sin tragedia de por medio, el alma se devalúa como mercancía para producir sólo metamorfosis.

Como quiera que sea, Fausto es el símbolo de la vida humana como alternativa, de ahí que si quisiéramos no necesitaríamos el pretexto del mito para hablar de ella. Lo que sucede es que el hombre actual habla siempre de forma evasiva, incluso su forma de estar en el mundo es igualmente evasiva. No quiere elegir, lo cual significa que no quiere arriesgarse y por eso se evade, aunque la evasiva misma sea la alternativa que se toma. O quizá sí, si toma la alternativa pero le falta fuerza, esa inaudita fuerza para poder seguir en la brega del cada día.

No obstante, es claro que el evasivo no deja de adquirir compromisos, aunque los rehuya. Lo que pretende evadir el evasivo es justamente la alternativa, porque quiere vivir la vida sin jugársela, con la consiguiente posibilidad de perderla. Esto no es el normal miedo al Señor Absoluto, como decía Hegel, sino un miedo a la vida: esa suerte de muerte transitoria a que está expuesto quienquiera que toma decisiones. Es el miedo a esforzarse por recuperar la vida después de la caída mortal de la que nos hablara Kierkegaard.

De este complejo de temores nace lo que se llamaría en el lenguaje contemporáneo *vida-ficción*, es decir, una vida menor, una pequeña vida, porque es ficción sin poesía. Y es cierto, porque

con artificios cosméticos la vida no queda purificada. Los recursos cosméticos no llegan a ser moralmente sanitarios. En este sentido podríamos decir que quizá, porque presiente que no se librará de él por completo, el evasivo pretende obtener para sí un Mefistófeles con rebaja, al alcance de las almas pobres o de las pobres almas. Y así como existen desde antiguo los cosméticos faciales, el progreso del hombre moderno le ha permitido inventar cosméticos del carácter, que permiten no dar la cara del alma.

Carácter significa en griego la marca, la huella impresa, la estampa. La huella que deja la vida es literalmente el carácter: el ser de cada cual queda estampado en las dos caras, ambas visibles, la del cuerpo y la del alma. El maquillaje es la falta de carácter pero los actuales cosméticos del alma ya no son como las tradicionales afectaciones, los disimulos y los silencios precavidos por los que una persona aspiraba a convertirse en personaje. El nuevo arte cosmético de nuestros tiempos no se aplica para presentar una apariencia favorable. Su efecto cala más hondo, porque procura obtener, con artificio, una convivencia sin imperio interior.

La vida es un negocio personal: es un empeño en el que nadie puede reemplazar a nadie. Este recordatorio sería baladí si no advirtiéramos que la enfermedad mortal de Fausto, que quiere decir de todo hombre, es la uniformidad. Ser humano, ya se sabe, es ser distinto. Y así como el pensador de la Selva Negra decía que nadie le roba a otro su morir, también podemos decir que nadie puede perderse por cuenta ajena. ¿Quién le arrebató al hombre el privilegio de la originalidad? No habrá sido el diablo porque él también es próspero en la diferencia y en la variedad, como el hombre. Lo que ahora tenemos es a un hombre uniformado, y a un diablo, pobre diablo... igualmente uniformado.

Acaso el caballero de la fe, como se le decía a Kierkegaard, se sorprendería si pudiese comprobar que la "*enfermedad mortal*", como él la designaba, no presenta los síntomas correlacionados de la desesperación y del pecado, que a fin de cuentas lo que hemos vivido no es otra cosa que un mero "*breviario de la podredumbre*", como quería Cioran. En el lenguaje de Kierkeggard se podría decir que el hombre está desesperado porque *ya no puede pecar*. La enfermedad sería la que aqueja al pecado. Ahora el hombre nos parece inane, porque ya ni siquiera dispone del recurso del mal para afirmarse a sí mismo y sostener su originalidad como territorio inexpugnable frente a la uniformidad avasalladora.

¿Cómo calificar una época como la que nos ha tocado vivir, una

época, como decía Heidegger, sin distancia, sin reflejos, en la que el hombre parece estar fascinado, hechizado, deslumbrado y cegado por un solo modo de pensar y de vivir; una época al fin, apasionante por su decadencia, incómoda por la uniformidad y llena de improperios en contra de una existencia y una historia que se ha construido en torno a una idea fatigosa llamada progreso? Hablar de ella, hablar de esta época oscura es terapéutico y por ello debe reflexionarse más, porque la enfermedad mortal no es una enfermedad secreta.

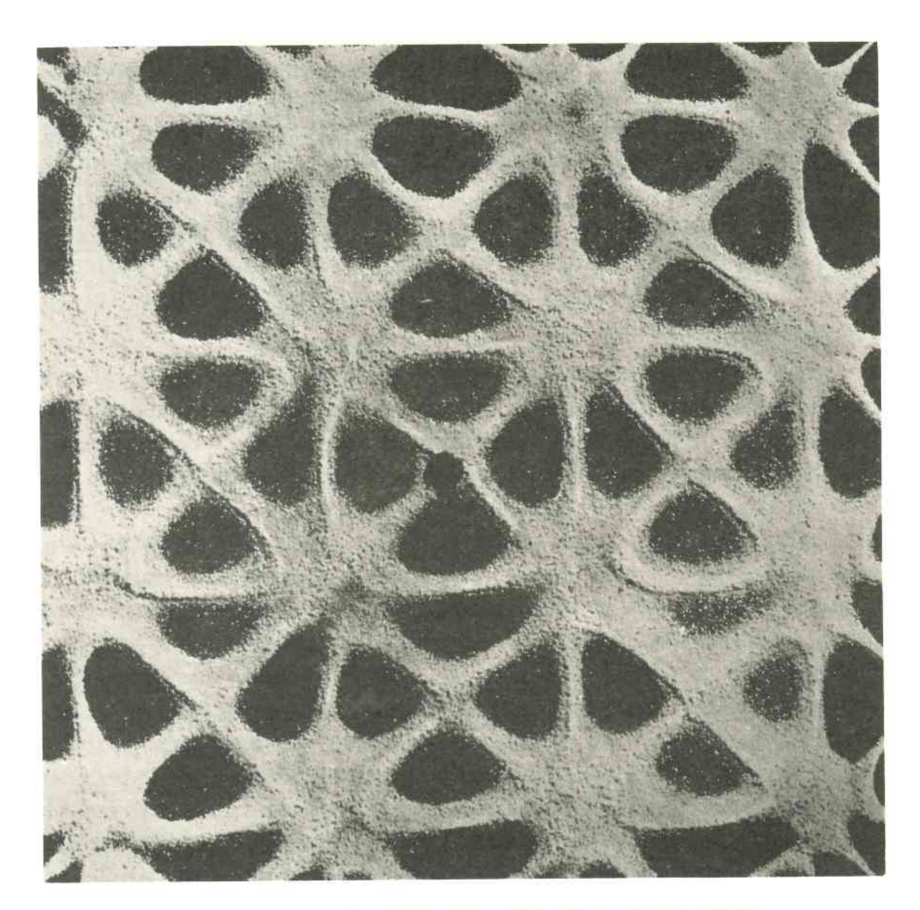


FIGURA SONORA DE E.F.P. CHLANDI (1756-1872),
PRODUCIDA MEDIANTE EXCITACIÓN PIEZOELÉCTRICA

POEMAS DE AMELIA VERTIZ

Publicamos estos tres poemas en homenaje a la poeta Amelia Vértiz, nacida en México, en 1954, y desaparecida trágicamente en 1989. Su poema de más largo aliento es *Corona de daturas*.* Dentro de los escasos poemas editados de la autora, entresacamos aquí *Polvo*, mientras que, *Plata* y *Bosque* permanecían inéditos. Se desconoce, por lo demás, el paradero del resto de sus manuscritos.

Con un destino análogo a la de la gran poetiza argentina Alejandra Pizarnick (1939-1972), Amelia Vértiz dio a luz una voz plena de asombro vital, arrancando las figuras de la pasión en el vórtice de las incertidumbres más profundas, que arrastran a toda existencia dispuesta a internarse con los ojos abiertos por las honduras de la vida hasta sus zonas límites. Para Amelia Vértiz, la imaginación poética realiza la "rebelión de lo bello" atravezando la piel de la existencia, por eso es, evocada, también, por Julieta Lizaola como una figura de la revuelta del "sueño poético".**

M.L.

* Amelia Vértiz, *Corona de daturas*, SEP-CREA, Colección Cuadernos de la Orquesta núm. 8, México, 1988.

** Ver *Intersticios* núm. 8, pp. 155-162.



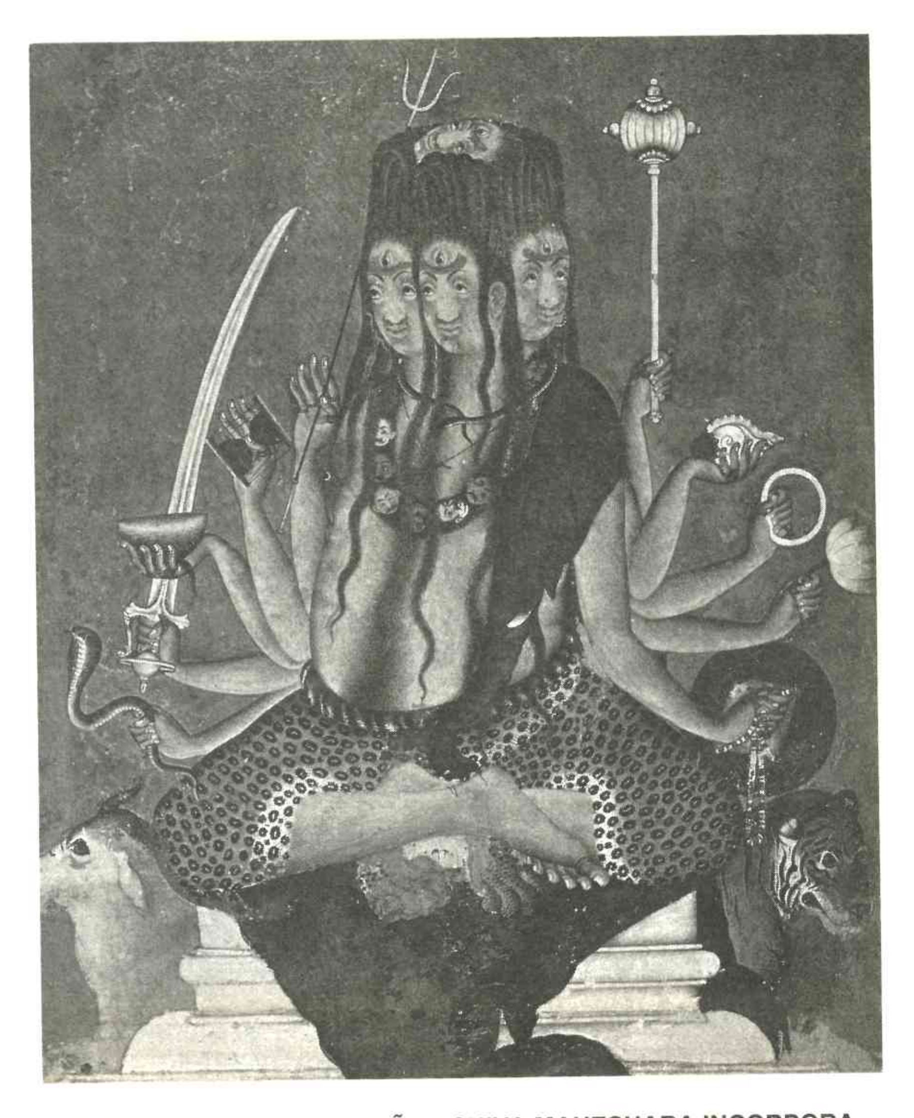
RUEDA DE LA FORTUNA, TROY BOOK AND STORY OF THEBES, MANUSCRITO DE JOHN LYDGATE, INGLATERRA, H. 1455-1462

POLVO

Más dilatado que mis peores suelos
pasa este río, llevando pétalos de plúmbagos y blancos geranios:
todo el jardín de mi infancia flota ahora entre las interminables
bardas de concreto
bajo el cielo de polvo.

Si reímos antes, y pisamos las hojas secas
o anduvimos, cuando niños, saltando entre las sombras de los árboles
envueltos en una felicidad, solitaria
es que no somos los mismo.

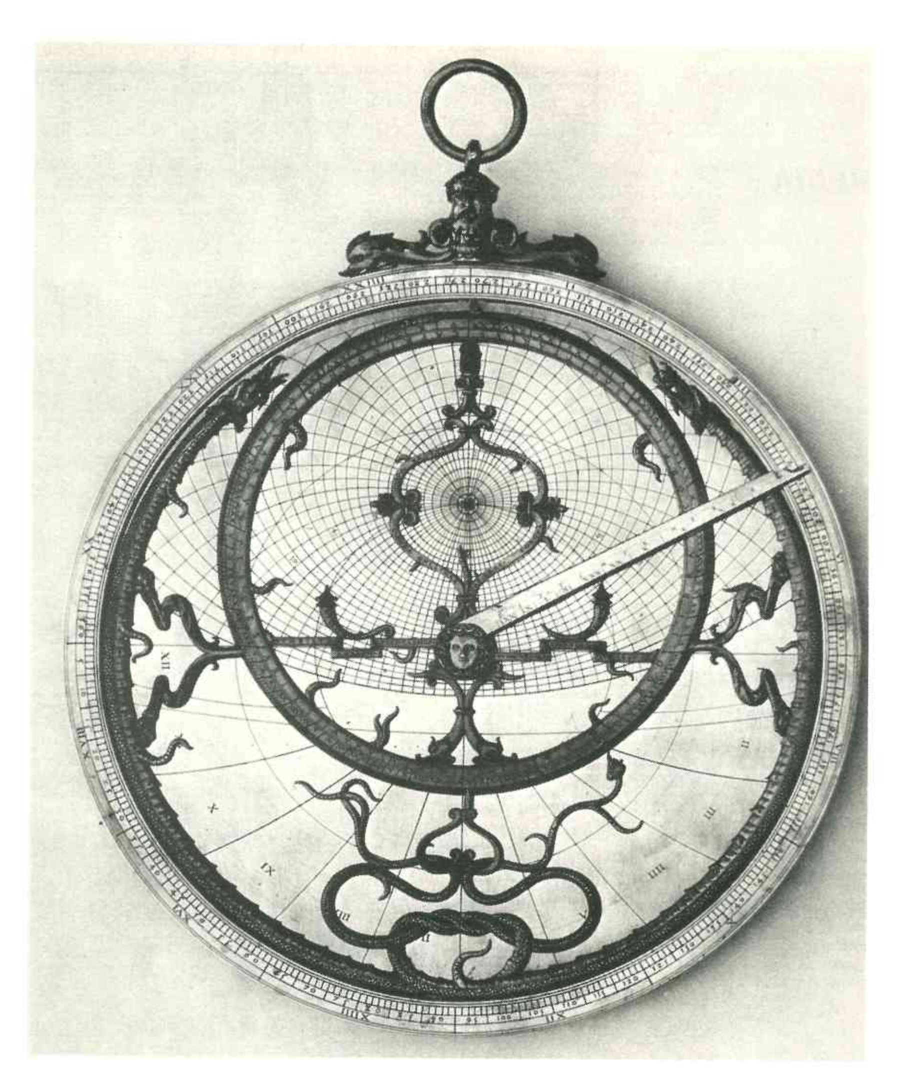
La corriente arrastra las nubes con las hojas y los pétalos
los colores barren la obscuridad
por un momento parece todo impulsado por un mismo aire
Luego cielo y agua se separan
cada uno en su sitio
respetan, impávidos, la ordenación del mundo.



EL TODO ABARCADOR SEÑOR SHIVA MAHESUARA INCORPORA EN TANTO TRIMURTI (SU FORMA TRIPLE) A BRAHAMA, EL CREADOR, VISNÚ EL SUSTENTADOR Y KALARUDA, EL DESTRUCTOR. SHIVA, ACUARELA MANDI

PLATA

A través del sueño
En el que los cuerpos no tienen edad
Yo montaba un caballo de plata
Mi cuerpo era joven como ahora
Pero también niño, como ya no lo es ahora,
Tu mirada era la misma pero tu aliento estaba más cercano
No habrá una sola imperfección
En la tersa superficie bruñida
del caballo de plata.



ASTROLABIO DE ALFANO ALFANI, ITALIA, FINALES DEL SIGLO XV

BOSQUE

Más allá del templo se abre el bosque con sus sonidos oscuros
Imagino losas de mármol quebradas por la maleza
Arrozales
Pantanos
Sé que bromeabas
Pero pienso en las parejas que yacen con los ojos abiertos
En ciudades oscurecidas por la guerra
Amenazadas por la lluvia de fósforo blanco.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Adina Cimet
Ashkenazi jews in Mexico. Ideologies in the structuring of a Community
USA, State University of New York Press, 1997
231 pp., ISBN 0-7914-3179-7.

AVATARES DE UNA DIÁSPORA

Blanca Solares

"Iba Yahvé delante de ellos, de día en columna de nube, para guiarlos en su camino, y de noche, en columna de fuego, para alumbrarlos y que pudiesen así marchar lo mismo de día que de noche".

(Éxodo, 13-22)

El libro de Adina Cimet, **Los judíos Ashkenazi en México**, es la investigación de una específica minoría cultural que resulta implícitamente iluminadora respecto a la suerte de cualquier minoría cuya condición de tal se ha definido siempre en términos relativos, de desventaja, frente al poder mayoritario de los grandes conglomerados societarios. Narra con pasión la historia de la sobrevivencia de un pequeño grupo étnico, en un siglo tan lleno de esperanzas como de desastres y crímenes abominables. La escritura fluída, crítica y precisa de la autora nos ilustra sobre la historia de esta comunidad y sus avatares, a la vez que nos lleva a la reflexión de dilemas tales como la otredad, la identidad y la cultura. Más específicamente, nos acerca a la reflexión sobre el destino de una tradición centrada en El Libro Sagrado, cuyo territorio "espiritual" por excelencia ha sido el Antiguo Testamento, su ley, la Palabra de Yahvé, y su ciclo festivo la rememoranza profética de una arcaica tribu seminómada de pastores movidos por la fe, que entre la fertilidad y el desierto continuamente depen-

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

día de la hospitalidad de los grandes asentamientos hieráticos babilónicos y egipcios. Legado histórico religioso expuesto de manera inclemente, como pocos, a las tendencias desacralizadoras de la modernidad y su razón instrumentalizadora encarnada en los Estado nacionales modernos.

Los judíos ashkenazi y sefardíes llegaron a México a principios de siglo. La vasta mayoría de estos 40 000 judíos vive en la Cd. de México, donde desde hace ochenta años desarrollan una experiencia de vida propia. Los ashkenazi han creado, desde su llegada, una red de organizaciones a fin de proteger su sobreviencia cultural, resolver los problemas de su identidad y mantener su cohesión en el contexto social mexicano, donde cabe recordar —sostiene la autora— la ideología anti-judía fue parte intrínseca del pensamiento y acción de la Conquista española y las instituciones cristianas que se asentaron en América. Parte de la estructura cultural con la que se recibió la moderna inmigración de judíos, a principios de siglo, todavía presentaba las huellas de este sentimiento hostil. A partir de entonces, las relaciones entre mexicanos y judíos no han dejado de tener como trasfondo la confrontación con viejos prejuicios religiosos e, incluso, habría un ajuste de cuentas pendiente, derivado del hecho de que cuando la ola de antisemitismo envolvió al mundo, durante el auge totalitario, los mexicanos no se disociaron completamente de esos sentimientos. Por lo que respecta a los cambios que tuvieron lugar entre las minorías judías inmigrantes, la autora no deja de observar las ambivalencias de su identidad acompañada por los efectos de la secularización, por ejemplo: el deseo consciente o inconsciente de adaptarse lo más pronto posible al país que los acogía queriedo aprender su idioma pero usando su propia lengua familiar, yiddhis o hebreo; o bien, trabajar e intregrarse a la vida cotidiana pero abrir escuelas judías para sus hijos. El estudio de esta comunidad, a lo largo de las últimas ocho décadas, permite comprender diversos y difíciles aspectos tanto sociales como políticos e ideológicos en la construcción y organización judía intentando mantener una vida plural y de coexistencia política en su seno, no al margen de diferencias. Maestros, escritores, pintores, pero también corrientes políticas como sionismo, bundismo o comunismo se confrontan unos a otros, en la Diáspora, en la clarificación de una visión del mundo que si bien les forzaba a una redefinición de su identidad, simultá-

neamente buscaba resguardarse de la homogenización creciente, impuesta por la dinámica civilizatoria. Quizá el reto más importante de esta intestina confrontación viva de puntos de vista diversos en la comunidad judía era la posibilidad de la producción de una multicultura basada en el pluralismo, el respeto y la tolerancia política, derivadas de la necesaria confrontación entre modernidad y tradición que, según nos muestra Adina, resultaba ya un complejo problema. La autora desarrolla su trabajo en tres partes. En la primera, se ofrece un panorama general de México, particularmente del problema de la inmigración judía a lo largo de este siglo y describe el desarrollo de la estuctura comunitaria de los ashkenazi. El capítulo dos, se refiere a seis tendencias de pensamiento que juegan un rol específico como agentes sociales, representando cada una de ellas, una perspectiva ideológica distinta a la vez que colectiva: el crítico Salomon Kahan y el poeta Jacobo Glantz, los politicos Tuvie Maizel y Shimshon Feldman, el comunista Boris Rosen, el sionista Avner Aliphas y el escritor, ideólogo y pedagogo Abraham Golomb. Y en la última parte, se refieren los aspectos internos de esta comunidad de creencias y acciones traspasadas por una contienda ideológica que, al final, sería dominada por el sionismo. La fundación del Estado de Israel, hace cincuenta años, si bien representa sin discusión un refugio, la garantía incuestionable de que el judío no será perseguido nunca más hasta la muerte, conlleva también la defensa militarizada de un territorio comandada por el Estado, cuyas respuestas y agresiones armadas chocan con la herencia judaica ancestral.

La creación del Estado judío confirió autoridad y prestigio, además de credibilidad y poder, a los representantes sionistas, pero el interés del sionismo en las comunidades externas radicó en tratar de subordinarlas al Estado de Israel, para el cual, la Diáspora se convirtió en algo tan confuso como vacío de interés.

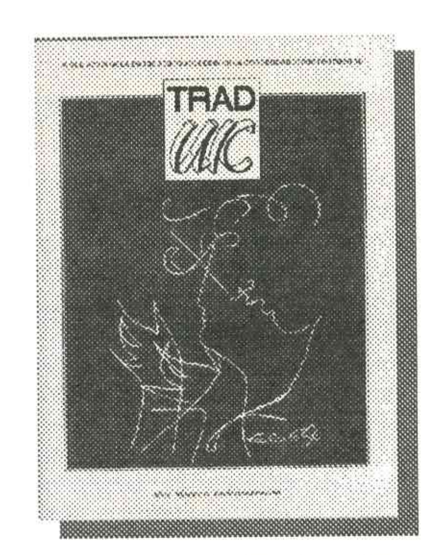
El fomento de políticas ajenas al pasado cultural y su historia, asi como el cuestionamiento del sionismo a la tradición, sin embargo, no es sólo un problema para la Diáspora, sino un problema judío existencial que, a la vez que atañe a todos y cada uno de los judíos, carga de dilemas su actual condición social de inmigrante. La moderna lucha judía se sintetiza en la posibilidad de vivir sin ser discriminado a causa de diferencias culturales y religiosas, y las tendencias que

limitan la pluralidad cultural judía en su propio seno tienen la misma textura conflictiva que aquellas que amenazan la pluralidad cultural de las minorías en cualquier lugar. De manera que si en el mismo Israel, la intolerancia cultural sigue vigente, el sionismo no es una solución para el judío. El desarrollo económio y su globalización, la reestructuración política de las regiones y, sobre todo, la necesidad de evitar nuevas masacres, demandan la coexistencia cultural, indudablemente, como el fin político social más urgente, subraya Adina. La existencia del Estado judío es ya una realidad, pero su corolario, la supuesta inhabilidad de quienes viven en la Diápora para darse identidad aún fuera de su territorio, no deja de contener una premisa ideológica peligrosa. Ignora el hecho de que la condición de vida intercultural es universal e inviolable.

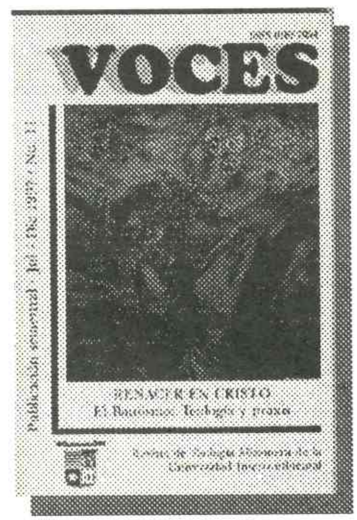
Otras Publicaciones de la Universidad Intercontinental



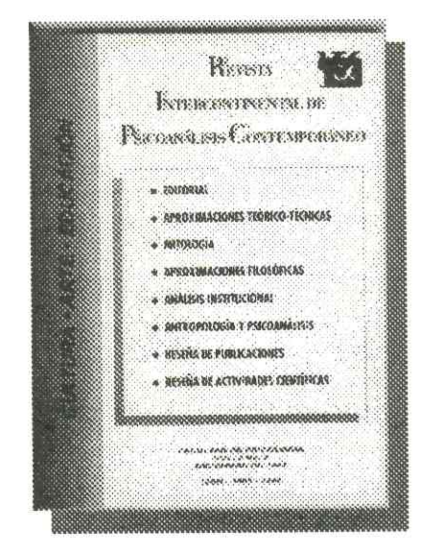
Extensión Universitaria
573.85.44 ext. 1300



Escuela de Traducción
573.85.44 ext. 1200



Escuela de Teología
573.85.44 ext. 1124



Escuela de Psicología
573.85.44 ext. 1100



Revista de Filosofía, Arte y Religión de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual de la revista (dos números).

Es de $90.00

Para el extranjero $30 dólares

Nombre

Calle

Colonia

Ciudad

Estado C.P.

País

Teléfono

Fax

Suscripción para el año

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción,
a nombre de: **Universidad Intercontinental**
Insurgentes Sur 4303 Col. Sta. Ursula Xitle
14420 Tlalpan, D.F.

A todos nuestros lectores: En el pasado número, en el artículo de Manuel Lavaniegos, *La pintura "Seimei" de Kenji Yoshida*, pág. 147, aparece "Gutiérrez Gerzo" y debe decir "Gunther Gerzo".



EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

Ser Humano:

Naturaleza y Cultura

ÍNDICE